FELIPE MARTÍNEZ MARZOA

DE KANT A HÖLDERLIN

LA OFICINA

Felipe Martínez Marzoa

De Kant a Hölderlin

LA OFICINA
DE ARTE Y EDICIONES

La balsa de la Medusa, 50

Colección dirigida por
Valeriano Bozal

© Felipe Martínez Marzoa, 1992
© de la presente edición, Visor Dis., S. A., 1992
Tomás Bretón, 55, 28045 Madrid
ISBN: 84-7774-550-1
Depósito legal: M. 8.087-1992
Composición: Visor Fotocomposición
Impreso en España - *Printed in Spain*
Gráficas Rogar, S. A.
Fuenlabrada (Madrid)

Índice

Prólogo 11

Parte primera: *Dos lecturas de Kant*

1.1. Primer acceso al problema de las dos lecturas 15
1.2. La tendencia a la génesis en el paso de una lectura a la otra 25
1.3. La base para la interpretación de «die Natur» por Schiller 35
1.4. Reflexión, «áthesis» y la lectura más kantiana de «die Natur» 43

Parte segunda: *Fichte frente a Kant*

2.1. El tránsito de una a otra lectura y el principio idealista 53
2.2. Génesis y apercepción 63
2.3. La de-cisión como la verdad 69
2.4. De-cisión y reflexión 77
2.5. El derecho en Kant y en Fichte 83

Parte tercera: *Hölderlin*

3.1. Transición 93
3.2. «Natur» y «Geschichte» 101
3.3. El Hölderlin temprano y Fichte 109
3.4. Diferencia y géneros poéticos 113
3.5. El camino de Hölderlin y los de Schelling y Hegel 127
3.6. La noche sagrada y la firme letra 135
3.7. Jacobino que no quiere serlo 143

Bibliografía 149

Prólogo

El presente trabajo se apoya en una determinada interpretación de Kant, algunos de cuyos rasgos se recuerdan, matizan o desarrollan aquí mismo, pero que, en todo caso, viene de mis dos libros sobre Kant citados en las notas. Dicha interpretación de Kant tiene, entre otras particularidades, la de evitar el caso, frecuente entre los estudiosos del idealismo, de que Kant sea visto como aquello «más allá de lo cual» se va o como aquello que se «supera». Incluso antes de que se lea este libro, el evitar tal actitud promete algunas ventajas hermenéuticas; no insistiré en el prólogo en aquellas que hacen referencia a Kant mismo, pero sí recordaré que la capacidad de una lectura de Kant para aclarar aspectos de la eclosión del idealismo depende de que el intento de esta aclaración no sea tautológico, esto es, de que Kant no sea leído desde aquello mismo que se pretende aclarar a través de su lectura.

Pues bien, el libro que ahora presentamos, además de apuntar en general a la dirección en la que la mencionada interpretación de Kant puede contribuir a orientar una historia del idealismo, lo hace en particular al hecho de que aquello de Kant que queda por así decir relegado en el tránsito al idealismo, a la vez, sin embargo, desempeña en la propia marcha del idealismo un papel esencial; lo desempeña en cuanto elemento inquietante en la cosa misma, pero, además, identifican-

dose en cierta manera con la trayectoria de Hölderlin, quien, según esto, es un momento esencial en la historia del idealismo «a pesar de que» o más bien precisamente «porque» *no* es él mismo un idealista.

Barcelona, febrero de 1991

Parte primera:

Dos lecturas de Kant

1.1

Primer acceso al problema de las dos lecturas

Una de las fórmulas con las que más frecuentemente se resume cierta tarea que Kant se propone al comienzo de la primera «Crítica» suele traducirse así al castellano: «¿Cómo son posibles (los) juicios sintéticos *a priori*?». Esta traducción, sin embargo, contiene algo que, si bien concierta de hecho con la lectura de la frase por la mayoría de los germanohablantes que se ocupan de filosofía, no se desprende unívocamente del texto kantiano, «*Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?*»[1], el cual encierra una ambigüedad sintáctica; la secuencia «*synthetische Urteile a priori*» puede, ciertamente, formar toda ella un único sintagma, que sería en ese caso el sujeto gramatical; pero también puede ocurrir que «*a priori*» sea un sintagma o miembro de frase distinto y que el sujeto sea sólo «*synthetische Urteile*». En el primer caso, la traducción castellana es la que ya hemos

[1] KrV-B 19. En las referencias que hagamos al texto de Kant, «KrV» designa la «Crítica de la Razón pura», «KpV» la «Crítica de la Razón práctica» y «KU» la «Crítica del Juicio». Números siguiendo a «KrV-A» y «KrV-B» son los números de página de la primera y segunda ediciones, respectivamente, de la «Crítica de la Razón pura».

indicado más arriba. En el segundo, en cambio, la traducción sería: «¿Cómo (los) juicios sintéticos son *a priori* posibles?», esto es, se preguntaría, en este segundo caso, no por la posibilidad de cierto tipo de juicios sintéticos, a saber, los *a priori*, sino por la posibilidad de los juicios sintéticos en general, pero aclarándose que por «posibilidad de los juicios sintéticos» se entiende algo que tiene lugar *a priori*. Para verificar que la distinción entre las dos lecturas no es nada artificiosa, proponemos la siguiente consideración: por de pronto es evidente que las dos frases castellanas tienen significados diferentes la una de la otra; ensáyese ahora la traducción inversa, del castellano al alemán; se verá que, debido a la fijación gramatical del orden de las palabras en alemán, la traducción de una y la otra frase coinciden.

La palabra «posible» *(möglich)* es en todo lo citado la traducción del latín *possibile*, y, en el lenguaje escolar que Kant hereda, *possibile* es aquello que tiene una constitución, naturaleza o esencia; así, pues, la *possibilitas* (la «posibilidad») de algo es su «en qué consiste», su esencia, naturaleza o constitución. Preguntar «cómo es posible» algo es preguntar en qué consiste ese algo. Si aquello por cuya posibilidad se pregunta son juicios o conocimientos, habrá de tenerse en cuenta que Kant entiende por juicio o por conocimiento precisamente la *validez* del conocimiento o del juicio. Por lo tanto, la cuestión de la «posibilidad» es aquí la de en qué consiste la validez.

Permítaseme ahora recordar y ampliar lo que ya en otra parte he escrito[2] sobre una posible doble lectura de la definición de «transcendental» en la «Introducción» de KrV. La investigación transcendental se ocupa de cómo «el conocimiento es posible *a priori*», y esto que

[2] Cf. mi *Releer a Kant*, Barcelona 1989, en especial II.2 y V.2.

acabamos de entrecomillar puede querer decir: o bien que cierta cosa llamada «conocimiento *a priori*» es posible, o bien que lo que llamamos «conocimiento» (en general, no tipo alguno particular de conocimiento) es *possibile* y su *possibilitas* (esto es: aquello en lo que consiste en general el que algo sea válido como conocimiento) es *a priori*, o sea, constitutiva «de antemano» con respecto a cualquier contenido del conocimiento. En la primera lectura, la investigación transcendental se ocuparía no de cómo es posible el conocimiento en general, sino del particular problema de determinado tipo de conocimiento (el «conocimiento *a priori*»), si bien es cierto que quienes asumen este punto de vista suelen aducir una bien conocida argumentación según la cual ese tipo de conocimiento sería el único que plantearía problema. Por el contrario, en la otra de las lecturas mencionadas, la cuestión transcendental sería la de en qué consiste en general esa validez o legitimidad que llamamos en general «conocimiento», y el tratamiento de esta cuestión pondría de manifiesto la naturaleza o constitución (la *possibilitas*, el «en qué consiste») de esa legitimidad o validez, y todo lo que formase parte de esa constitución o naturaleza sería de antemano obligatorio para todo conocimiento posible.

Hemos visto, por una parte, dos maneras de leer cierta pregunta característica del comienzo de KrV, simbolizadas respectivamente en las traducciones «¿Cómo son posibles (los) juicios sintéticos *a priori*?» y «¿Cómo (los) juicios sintéticos son *a priori* posibles?», y, por otra parte, hemos visto dos lecturas de la definición de «transcendental». Es manifiesto que la primera lectura de la pregunta se corresponde con la primera lectura de la definición y la segunda con la segunda. Se trata de una sola y misma dualidad o ambigüedad. Para no inducir al lector a ninguna demasiado rápida asociación

con otras cosas, designaremos los dos términos con símbolos que no evoquen nada: llámese «lectura J» la que, para cada una de las dos manifestaciones de la ambigüedad, hemos mencionado en primer lugar, y «lectura M» la mencionada en ambos casos en segundo lugar.

Según M, el *Faktum*, aquello con lo que la interrogación filosófica se encuentra, es aquí el que hay en general conocimiento, esto es, el que hay en general distinción entre tesis cognoscitivamente válidas y otras que no lo son; nótese bien: no el que tales o cuales tesis sean válidas, sino el que hay en general tal distinción. El *Faktum* es un *ius*, una validez o legitimidad, concretamente ese particular modo de legitimidad o validez que llamamos «conocimiento». Y lo que la interrogación filosófica se propone averiguar al respecto es la constitución, la naturaleza, la esencia, los elementos constitutivos de la *possibilitas* (las «condiciones de la posibilidad») de ese *Faktum.*

En cambio, según J, el *Faktum* relevante no es el que haya en general conocimiento, sino el que haya «conocimiento *a priori*», o sea, «juicios sintéticos *a priori*». En la dimensión del conocimiento en general el preguntante de J se considera, por así decir, obviamente instalado, sólo cierto tipo de conocimientos le plantea problemas.

Lo que acabamos de constatar a propósito de pasajes determinados de la «Introducción» de KrV es sólo una primera manifestación de cierta dualidad de lecturas posibles que atraviesa toda la obra de Kant. Las diversas concreciones de esa dualidad irán apareciendo a lo largo de varios capítulos de este libro, de manera que lo significado por «lectura M» y «lectura J» irá enriqueciéndose. Por de pronto, M parece tener las importantes ventajas que tratamos de resumir a continuación.

En primer lugar, si desarrollamos la pregunta de en qué consiste en general la validez cognoscitiva, establecemos una *possibilitas* de esa validez, por lo tanto algo que es de antemano constitutivo para todo conocimiento posible, o sea, un *a priori* del conocimiento. Así, pues, la problemática de M engloba la de J, mientras que lo recíproco no ocurre. De hecho, vemos literalmente en el texto de Kant cómo el que haya de haber determinaciones *a priori* en el conocimiento se sigue de que haya de haber en general conocimiento, o sea, cómo sin determinaciones cognoscitivas *a priori* válidas tampoco podría haber validez empírica[3]. Hemos dicho que lo recíproco no es cierto; seamos más exactos: trivialmente, de que hay conocimiento-*a-priori* se sigue que hay conocimiento, pero, si fuese esta la vía, el único conocimiento que quedaría garantizado sería el *a priori.*

En segundo lugar, sólo la lectura M hace plena justicia al hecho de que, para Kant, no hay otro conocimiento que la experiencia y sí, en cambio, en la experiencia misma, la distinción entre el contenido y aquello que hace en general que tal o cual experiencia sea efectivamente una experiencia (en vez de, por ejemplo, una alucinación), esto es, entre lo empírico y aquello en lo que consiste el que eso empírico tenga en efecto validez empírica. El conocimiento es la experiencia; «la ciencia» no está constituida *en su contenido* por juicios sintéticos *a priori,* sino, precisamente en su contenido (esto es: en las proposiciones *ordinarias* de la física), por juicios *a posteriori,* en tanto que los juicios sintéticos *a priori,* a su vez, tampoco son nada ajeno a la experiencia, ni hay conocimiento alguno fuera de ésta, sino que son meramente la *possibilitas* de la experiencia misma.

[3] KrV-B 5. Cf. mi *Releer a Kant,* I.2.

A lo largo de este libro se encontrarán muchas razones, además de las que ya acabamos de ver, para mantener que, en efecto, la lectura M es la más profundamente kantiana. Sin embargo, ya desde ahora hemos de adelantar también que el propio Kant gira con frecuencia hacia la posición J, si bien nunca hace esto de manera enteramente consecuente, ni siquiera dentro del marco de alguna cuestión limitada, al menos no de alguna que sea central para su pensamiento. De momento, el hecho de que ya hayamos hecho ver algunas ventajas de la lectura M nos autoriza, y en cierta manera nos obliga, a plantear la siguiente cuestión: ¿qué motivo puede entonces haber para que Kant tienda (aunque inconsecuentemente, como veremos) a girar hacia J? La respuesta que ahora esbocemos a esta cuestión estará limitada en razón del carácter también limitado de la definición hasta aquí dada de las dos lecturas.

Según la lectura M, lo cognoscitivamente válido es lo empírico, mientras que lo *a priori* no es *lo* válido, sino aquello en lo que consiste la validez (a saber, la validez empírica de lo empírico), aquello que legitima la discriminación entre una constatación empírica y, por ejemplo, una alucinación; lo *a priori* es la *possibilitas* de aquella validez en la que lo válido es lo empírico. Se parte, pues, en esta lectura, del *Faktum* de la validez empírica. Con ello, de entrada y de manera vinculante para todo el desarrollo posterior, se atribuye por principio validez, legitimidad, «certeza» *(Gewissheit, certitudo)* precisamente a aquello cuyo carácter es *no* ser «absolutamente» cierto; se reconoce esto como lo en primer lugar, y en cierto modo paradigmáticamente, cierto, válido, verdadero. En lo empírico, por definición, siempre sigue siendo legítima la duda, no hay certeza absoluta; y, sin embargo, para Kant (lectura M), es precisamente

ello lo válido, mientras que lo otro, lo *a priori*, no es lo válido, sino la *possibilitas* de la validez. Se introduce, con ello, en la noción de validez, o de legitimidad, o de certeza, una inquietante «media luz». De hecho, en la sistemática de la obra de Kant, se encuentra enseguida (ya en la «Introducción» de KrV) que sólo lo *a priori* tiene el carácter de certeza absoluta; por lo tanto, el mencionado elemento inquietante desaparece si asumimos que la validez de la que partimos, el *Faktum*, es la de lo *a priori*, en concreto, por lo que se refiere a validez cognoscitiva, la de los juicios sintéticos *a priori;* ahora bien, asumir esto es pasar a la lectura J. Lo que ha ocurrido en el tránsito es que aquello que en principio no es sino la *possibilitas* (el «en qué consiste») de la validez ha pasado a ser ello mismo *lo* válido.

Nuestra referencia a las dos posibles lecturas y al desplazamiento de la una a la otra se ha producido hasta aquí, por una abstracción expositivamente necesaria, casi como si el conocimiento fuese el único modo de validez o legitimidad, el único *ius*. Ahora bien, sabemos que, en Kant, no es así, sino que la decisión (la validez práctica) es irreductible a conocimiento, y que, por lo tanto, hay un análisis específico de la *possibilitas* de lo práctico. Aunque hasta aquí hayamos descrito la dualidad de lecturas hablando en particular de lo cognoscitivo, sin embargo alguna de las fórmulas que hemos empleado plantea por sí misma el problema de si esa dualidad tiene lugar también en el ámbito de lo práctico; en efecto, unas líneas más arriba expusimos el deslizamiento de M a J diciendo que lo que en principio es la *possibilitas* de la validez pasa a ser ello mismo *lo* válido; si esta tesis expresa efectivamente el estado de cosas, entonces debe tener una concreción también en el terreno de lo práctico; veamos si la tiene.

La lectura M, referida a la cuestión de la validez práctica, significaría que el *Faktum* es que hay en general decisión, que en cada caso decido hacer una cosa u otra y en cada caso una y no otra; se preguntaría entonces por la *possibilitas* de ese *Faktum*, y como el constitutivo de esa *possibilitas* aparecería el imperativo categórico. En cambio, la lectura J significaría que el *Faktum* sería el imperativo categórico mismo. ¿Hay también aquí un deslizamiento de M a J? No sólo lo hay, sino que, específicamente en este plano, encuentra una expresión particularmente clara el motivo para que lo haya, como vamos a ver a continuación.

Con el fin de exponer (ahora en el ámbito de lo práctico) el porqué del mencionado deslizamiento, situémonos de entrada en la lectura M; el *Faktum* será, pues, como dijimos, que hay decisión, o sea, el *Faktum* es la irreductibilidad de la decisión a conocimiento, la cual es ni más ni menos que lo que llamamos libertad; el que ninguna situación cognoscitivamente dada pueda determinarme a hacer tal o cual cosa, eso es el que haya decisión y eso mismo es lo que en principio entendemos por libertad. Ahora bien, ¿cuándo o dónde tiene lugar eso «libre», es decir, no determinado por lo cognoscitivamente dado, bien entendido que «cognoscitivamente dado» es también lo «interno», es decir, mis estados o «inclinaciones»? Todo determinarse por un contenido presupone no sólo que ese contenido sea cognoscitivamente representado, sino también (y esto es lo grave) que con esa representación aparezca ligada en mi sensación interna una atracción o repulsión; sólo queda como absolutamente libre aquella determinación que no se basa en contenido alguno, sino ¿en qué?; si no es en ningún contenido, tendrá que ser en la pura *possibilitas* de la decisión misma como tal, o sea, lo único que queda como decisión absolutamente libre es el propio

imperativo categórico. Aquí se ha producido ya el deslizamiento (de M a J) por el cual lo que en principio es meramente la *possibilitas* de la decisión en general resulta ser de alguna manera la única decisión, o sea, una vez más, lo que en principio es la *possibilitas* de la validez resulta ser ello mismo *lo* válido.

Más arriba, refiriéndonos a la cuestión de la validez cognoscitiva, vimos que el deslizamiento de M a J está motivado por el elemento inquietante que hay en el hecho de que en M el *Faktum* de la validez se asuma en términos tales que lo válido resulta ser aquello cuyo carácter es precisamente el de *no* ser «absolutamente» válido. Igual motivación opera, según acabamos de ver, en lo que se refiere a la validez práctica: de que el *Faktum* sea la decisión en general (M) se pasa a que el *Faktum* sea el imperativo categórico (J) por la vía de que sólo hay una decisión que sea absolutamente decisión, sólo una cosa que sea en el terreno práctico absolutamente válida.

Conviene insistir en que nada de lo que hemos dicho expresa «evolución» alguna del pensamiento de Kant. No se trata de nada diacrónico, sino de una tensión estrictamente sincrónica, interna, sistemática. Seguiremos viendo que Kant no puede en momento alguno ni abandonar la posición M ni tampoco dejar de sentir la incomodidad que lo hace deslizarse hacia J.

1.2

La tendencia a la génesis en el paso de una lectura a la otra

Vimos en el capítulo anterior que el tránsito (o, mejor, la tendencia al tránsito) de una a otra posición o «lectura posible» del pensamiento de Kant, de lo que llamamos M a lo que llamamos J, es una especie de huida ante la incomodidad que representa el que lo en principio asumido como lo válido sea aquello cuyo carácter es precisamente el de *no* ser absolutamente válido. En una primera instancia, la única que hemos tratado hasta aquí, esta huida se concreta en intentar evitar que *lo* válido sea lo empírico; hemos esbozado cómo se produce este intento tanto en relación con la validez cognoscitiva como en lo que toca a la validez práctica. Ahora bien, si lo incómodo es que la validez no sea validez absoluta, si, por lo tanto, la aspiración lo es a una «certeza absoluta», entonces el problema no se limita al carácter empírico y contingente de los contenidos, y no podrá ser sólo la empiricidad, la contingencia, lo que se tienda a evitar. Examinemos por un momento la condición misma de *Faktum* (cf. 1.1) que tienen en Kant por una parte la validez cognoscitiva y por otra parte la validez práctica. En un caso como en otro se trata de un *ius;* de uno diferente (con diferente consti-

tución) en cada caso, pero en ambos casos *ius*, es decir, legitimidad o validez, no «hecho»; y, sin embargo, *Faktum* en el sentido de que es algo con lo que «nos encontramos». Aquí hay sin duda una tensión o inestabilidad interna, pero ¿tiene ella algo que ver con la cuestión de la «certeza absoluta»? Lo veremos en lo que sigue.

El carácter de *Faktum* de aquello de lo que se trata señala a la investigación filosófica un determinado camino: con el *Faktum* se encuentra uno; no se lo deduce ni se lo construye; simplemente se trata de poner de manifiesto qué elementos entran en su constitución, en su *possibilitas*, cuáles son las condiciones que lo constituyen, las «condiciones de la posibilidad» de él. La interrogación filosófica es, así, de un sólo sentido; no hay construcción del *Faktum* a partir de algo, sino sólo encaminarse partiendo del *Faktum* en dirección a las condiciones de la posibilidad. Este tipo de camino, este sentido de la interrogación filosófica, será lo que llamaremos *epagogé*. Tal modo de averiguación pone de manifiesto condiciones constitutivas de lo que ya está ahí; por lo tanto, «encuentra», no genera, no deduce, no construye. Por eso no está en modo alguno en situación de reducir la pluralidad de principios que en cada caso descubre a momentos necesarios de un único uno dotado de necesariedad interna; no consuma un proceso genético, sino que simplemente descubre cosas. Siendo así, ¿cómo puede estar segura de haber agotado en cada caso el nivel o el campo del que se trata? En el proceso genético-deductivo-constructivo cabe que sea la propia necesariedad interna la que nos garantice la completud, pero la actitud epagógica sólo puede remitirse a su propio «ver».

Así, pues, por lo mismo por lo que se busca evitar que *lo* válido sea lo empírico, se tiende también a

eliminar cuanto más mejor las consecuencias del incómodo estado de cosas consistente en que el *ius* sea un *Faktum,* la cosa del pensar algo con lo que nos encontramos y el pensar mismo *epagogé.* Se pretenderá no sólo que lo válido sea lo *a priori,* sino también que el modo de acreditación no sea el «nos encontramos con», sino la génesis; pero esto ya no será Kant quien lo pretenda; en Kant encontramos sólo los signos de la incomodidad, nunca el abandono de la actitud epagógica. La constante tendencia, nunca cumplida, a transitar de M a J expresa esa incomodidad; en M está el elemento inquietante en toda su fuerza; lo veremos mejor cuando hayamos explicitado más el significado de cada una de las dos lecturas.

No estará de sobra, antes de seguir adelante, aclarar que, si al emplear la palabra *epagogé* efectivamente hablamos en griego, en cambio, cuando decimos «génesis», es accidental el que también esta última palabra materialmente venga del griego. El uso de «génesis» aquí (inducido por la contraposición fichteana de «evidencia genética» a «evidencia fáctica») no se corresponde con el significado griego; sí, en cambio, el de *epagogé.* Esta observación no es meramente erudita, sino que tiene, como en su momento se verá, mucho que ver con lo que ocurre en torno a 1800 y la relación de ello con la Grecia antigua.

La tendencia a la génesis es profundamente antikantiana. Sin embargo, en cuanto que esa tendencia expresa el retroceso ante algo inquietante que se anuncia en el pensar de Kant, él mismo no puede substraerse pura y simplemente a ella, pues no habría experimentado lo inquietante si no hubiese de alguna manera emprendido la fuga ante ello.

Una de las cosas que la tendencia a la génesis busca suprimir es la pluralidad de principios, la diversidad no

reductible a la de momentos de un único uno. Una pluralidad de este tipo sólo puede ser encontrada; la génesis, en cambio, habrá de deducir (generar) toda pluralidad, y esto quiere decir en definitiva suprimirla como pluralidad, hacerla pluralidad de momentos.

Pues bien, ya en lo poco que hasta aquí hemos dicho de Kant hemos mencionado una pluralidad que no se deduce, sino que se encuentra; concretamente la dualidad de validez cognoscitiva y validez práctica. En principio, esto es, antes o independientemente de la tendencia a la génesis, esa dualidad sitúa sus dos términos sencillamente como dos modos de validez distintos, irreductibles el uno al otro; no hay tránsito válido a su vez de un conocimiento a una decisión ni viceversa; ello sólo puede entenderse si los dos ámbitos son considerados no como partes de un todo, sino cada uno de ellos como el todo, lo cual, ciertamente, comporta que se trata de un mismo todo, pero de tal manera que eso «mismo» no comparece nunca como tal «mismo», sino sólo o como lo cognoscitivo o como lo práctico. Esta posición no atribuye privilegio a ninguno de los dos modos de validez sobre el otro. Así, si, al llamar «fenómeno» al objeto del conocimiento, Kant lo contrapone a la «cosa en sí», con ello no está en modo alguno distinguiendo entre «fenómeno» y «ente» o «cosa», sino que lo ente (la «cosa» en el sentido normal de esta expresión) es precisamente el fenómeno, en cuanto que éste es lo ente en aquel sentido que el verbo «ser» tiene en el discurso cognoscitivo, y no hay ningún sentido del verbo «ser» que esté por encima de la escisión entre modos de validez del discurso; el término «cosa en sí» no designa en modo alguno la cosa o lo ente, sino que es un *Grenzbegriff* («concepto-límite»), esto es, algo que está ahí sólo para decir de qué *no* se trata. La única relación entre la aparición del término

«cosa en sí» y el que además de lo cognoscitivo haya lo práctico consiste en que por ambos caminos (el que el fenómeno no sea la «cosa en sí» y el que lo cognoscitivo no sea la única validez) se expresa que el «ser» que pronunciamos cognoscitivamente no tiene lugar al margen o por encima de la referencia a un modo determinado de validez, pero esto ocurre porque sencillamente *no hay ningún* «ser» al margen de la referencia a algún determinado modo de validez de un discurso posible; no hay, pues, nada de que lo práctico nos trasladase por encima de esa limitación en general y autorizase algo así como un uso positivo de la noción «cosa en sí»; lo práctico no es un transcender los límites, sino que es simplemente otra validez, ni más ni menos válida que lo cognoscitivo; los dos modos de validez están, en su irreductibilidad recíproca, por así decir ambos al mismo nivel. Hasta aquí las cosas tal como son antes de toda tendencia a la génesis (un «antes» que —digámoslo una vez más— no es diacrónico).

Puesto que hemos visto que la tendencia a la génesis responde a la misma motivación que el tránsito de M a J, entenderemos en adelante que esto que acabamos de exponer como «anterior» a la tendencia a la génesis forma parte de la lectura M. Es decir: lo designado por la expresión «lectura M» abarcará a partir de ahora no sólo lo que se describió como tal en el capítulo precedente, sino también lo que ahora acabamos de esbozar. Correlativamente, en J quedará incluido aquello que, inducido por la tendencia a la génesis, modifique ese esbozo, siempre que ello se encuentre en Kant mismo, pues, por convenio, ambas designaciones, M y J, se refieren a lecturas posibles de Kant. Veamos, pues, cuál habría de ser ahora el contenido del tránsito de M a J.

En M, los dos modos de validez, en su recíproca irreductibilidad, están al mismo nivel; ha de tratarse ciertamente de «lo mismo», pero eso «mismo» no aparece como tal, sino sólo o como lo cognoscitivo o como lo práctico; por lo tanto, ninguno de los dos términos conduce a un substrato o fondo o «más allá» con respecto al cual el otro término se quedase en una suerte de apariencia. Esto es M, pero esto es la efectivamente irreductible dualidad que la tendencia a la génesis no puede tolerar. En Kant, ciertamente, se rechaza siempre la posibilidad de deducir o generar (esto es, de suprimir) la dualidad, pero no siempre se mantiene esto en los términos duros de M, sino que hay también, en Kant mismo, la tendencia a considerar lo práctico como el acceso a lo transsensible, siendo lo sensible el fenómeno (el objeto del conocimento), aproximándose así la noción de «fenómeno» al significado vulgar de esta palabra y haciéndose de lo accesible en la determinación práctica algo así como la verdad más allá de ese fenómeno; esto es el paso de M a J; la conversión de la validez práctica en validez transsensible se efectúa mediante otro vuelco del que nos ocupamos a continuación.

En principio, lo que en Kant constituye una teoría de la «apariencia» *(Schein)* es la «dialéctica»; ella nos explica cómo determinadas representaciones acompañan inevitablemente al discurso válido sin ser nunca ellas mismas discurso válido. Hay dialéctica en lo cognoscitivo y en lo práctico; en principio, la hay homólogamente en uno y otro modo de discurso, de manera que la dialéctica de la Razón pura práctica no es ni más ni menos dialéctica que la de la Razón pura cognoscitiva[4].

[4] De cómo se producen las representaciones dialécticas me ocupo en mi citado *Releer a Kant,* XI.1 a XI.3.

Esto es M. El tránsito a J, esto es, el que al discurso práctico se le reconozca la función de trasladarnos por encima del fenómeno, altera esto en el sentido de otorgar a las representaciones dialécticas de la Razón pura práctica un nuevo valor, que, si bien no puede ser ni el de validez cognoscitiva ni el de validez práctica, ha de ser sin embargo un valor positivo, lo cual obliga a establecer, no tipo alguno tercero de discurso válido, pero sí una tercera cosa, que no es ni el conocimiento ni la decisión, sino la «esperanza».

Lo dicho nos obliga a su vez a plantearnos el problema en el que a continuación entramos.

En todo discurso, en todo decir, ya sea en modo constatativo o decisorio, cognoscitivo o práctico, hay un *de qué* y un *qué*, un *hypokeímenon* y un *kategoroúmenon;* todo decir tiene el carácter del *ti katá tinos*, «algo de algo». Aquellas nociones que están implicadas en la articulación misma del *hypokeímenon* y el *kategoroúmenon* se llaman *categorías.* Kant no sólo ha hecho una lista de ellas, sino que las ha caracterizado como uno de los dos aspectos de la *possibilitas* del conocimiento, concretamente como la forma o *possibilitas* del *concepto*, esto es, como el *concepto puro.* La otra cara de la *possibilitas* del conocimiento es la *intuición pura*, el tiempo. Concepto e intuición son dos aspectos del conocimiento que mencionamos cada uno por separado sólo en virtud de una abstracción expositiva, la cual se justifica únicamente por el hecho de que es ella la que nos permite mostrar que ni la sensación ni el concepto por separado son nada, que son meramente las dos caras de una misma y única cosa, a saber, del conocimiento. Correspondientemente con esto, el concepto puro y la intuición pura, las categorías y el tiempo, son ni más ni menos que, respectivamente, la versión conceptual y la versión intuicional de una y la misma cosa,

la cual «cosa» no aparece nunca ella misma como tal «una y la misma», sino sólo por una parte como el concepto puro y por la otra como la intuición pura. Las categorías son la expresión en conceptos de aquello mismo de lo que el tiempo es la intuición. Ocurre entonces que incluso el significado nominal de las palabras con las que se designan las categorías hace referencia al tiempo; la semántica kantiana de la tabla de las categorías se aclara sólo cuando llegamos al capítulo de KrV sobre el «esquematismo», donde a cada categoría se hace corresponder un aspecto de la naturaleza del tiempo mismo. Resulta entonces que, fuera de la conexión con el tiempo, esto es, fuera de la aplicación al fenómeno, no sólo ocurre que las categorías carecen de validez cognoscitiva, sino que sencillamente las palabras con las que se designan las categorías carecen de significado. Ahora bien, las categorías están en todo discurso, porque, como hemos dicho, por «categorías» estamos entendiendo aquellos conceptos que son inherentes al decir mismo en cuanto tal. Luego estamos en que ningún discurso sería posible sin vinculación al fenómeno. Hasta aquí M. Pero ¿qué se hace entonces de la pretendida transfenomenicidad del discurso práctico? Para salvarla será preciso que las categorías, aun al margen de la conexión con el tiempo, sean algo, aunque sin valor cognoscitivo. Ello sólo es posible si el concepto, de alguna manera, es independiente de su relación con la intuición, aunque sólo en esa relación adquiera valor de conocimiento; esto equivale a apartarse del modelo M, según el cual, como acabamos de ver, la intuición y el concepto no son sino las dos caras de una única cosa, la cual no aparece nunca como tal «única cosa», sino sólo en la dualidad de intuición y concepto. El apartamiento de este modelo, el tránsito a J, consistirá en que lo que antes era lo único de lo que intuición y concepto

son las dos caras pasará a ser la aplicación del concepto a la intuición, de modo que el concepto sólo en esa aplicación adquiere valor cognoscitivo, pero incluso sin esa aplicación puede tener alguna (bien que no cognoscitiva) consistencia.

La posición M, sin embargo, es en sí misma coherente. Si lo que se quiere admitir no es ninguna transfenomenicidad del discurso práctico, sino meramente la autonomía del mismo, entonces no es preciso suponer uso alguno de las categorías fuera de los límites de la experiencia posible. En efecto, supuesto el imperativo categórico, entonces la aplicación de él, o sea, el que una posible máxima concuerde o no concuerde con la forma de universalidad, ya no comporta operaciones conceptuales de otro tipo que el de lo que Kant llama «juicios analíticos», pues la concordancia con la forma de universalidad sólo significa que la máxima en cuestión, formulada como universal, no implique contradicción; ahora bien, los «juicios analíticos», puesto que no son verdaderamente juicios, ya que en ellos no hay *apóphansis*, no comportan efectivo uso de las categorías. En otras palabras: puesto que en la aplicación del imperativo categórico no hay otra cosa que la comparación de una posible conducta con el imperativo categórico mismo, y la comparación en sí misma es del tipo «juicio analítico», no se requieren en esto otros conceptos que los que se emplean para describir la conducta a juzgar, y esos son conceptos pertenecientes al discurso cognoscitivo, ya que la conducta es siempre un operar en el mundo.

1.3

La base para la interpretación de «die Natur» por Schiller

Si el conocimiento está configurado esencialmente por la dualidad de intuición y concepto, entonces apuntar a un «primero» y «común» anterior a la escisión de esos dos términos, como en efecto se hace en la lectura M, equivale a apuntar a algo que, por así decir, todavía no es conocimiento. En la raíz del conocimiento hay, según esto, algo que, por ser lo «común», lo «anterior» a la escisión (por de pronto a la escisión de intuición y concepto), ello mismo no es conocimiento, es decir, es también anterior a la escisión de lo cognoscitivo y lo práctico. Insistamos en que ha de tratarse de algo que no comparece ello mismo como tal «mismo» y «común», sino sólo en la escisión; no hay ningún «nuevo» tipo de discurso válido, ni como «tercer» tipo ni mucho menos como discurso de la raíz común. El que algo anterior a la escisión de intuición y concepto, siendo la raíz del conocimiento, no sea ello mismo conocimiento, sino a su vez anterior a la escisión de lo cognoscitivo y lo práctico, se encuentra confirmado por la confrontación entre diversos momentos del desarrollo sistemático del pensamiento de Kant. La argumentación que constituye el fondo (expositivamente más o menos desperdigado)

de las dos versiones de la «Introducción» de KU solidariza la dualidad inherente al conocimiento, la referencia esencial de la intuición al concepto, con el que el conocimiento sea a su vez miembro de la dualidad que lo contrapone al discurso práctico. Resulta entonces que la raíz común de intuición y concepto será a la vez la raíz común de conocimiento y decisión. Y, en efecto, así ocurre en el sentido que a continuación enunciamos.

Como raíz común de sensibilidad y entendimiento aparece desde KrV la «imaginación», o como raíz común de sensación y concepto el «esquema», siendo la imaginación la «facultad» de los esquemas; el esquema es el proceder constructivo por el que la pluralidad de la sensación se constituye en figura; en cuanto este proceder se fija, es ya una regla válida para uno y otro y otro casos, un universal, y eso ya es el concepto; la «raíz común» está allí donde hay proceder constructivo, por lo tanto figura, pero sin que se pueda establecer la regla, allí donde «la imaginación esquematiza sin concepto»[5]. Pues bien, por otra parte, como raíz común ahora de conocimiento y decisión aparece el que conformidad a concepto en general y, por lo tanto, a la posibilidad de fines en general tenga lugar precisamente allí donde no hay concepto alguno ni, por lo tanto, fin alguno, esto es, el que, sin haber concepto alguno, haya, sin embargo, construcción, figura, unidad, por lo tanto aquello que un concepto «habría de» expresar, aunque no haya el concepto que lo exprese, en otras palabras: también aquí el esquematizar sin concepto. Bien entendido que en ambos casos aparece la raíz común como algo que se substrae, que no se deja tematizar; un proceder constructivo que se deja tematizar es ya, por

[5] KU, Akademieausgabe, tomo V, p. 287. Cf. mi *Desconocida raíz común*, Madrid 1987.

ello mismo, una regla, un repetible en este y aquel y el otro caso, un universal, un concepto.

Hasta aquí la lectura M. Pensemos ahora qué ocurre con todo esto en el tránsito a J. En vez de raíz común, lo que hay en J es aplicación de... en...; por de pronto, como ya dijimos en 1.2, del concepto en la intuición; el esquema es en J el construir (en la intuición) regido por el concepto, la operación del entendimiento en la sensibilidad; el centro es ahora el entendimiento y el concepto, ya no la imaginación ni el esquema. Consecuentemente, en lo que se refiere a la dualidad de cognoscitivo y práctico, ahora la adecuación de lo sensible a concepto incluso sin que haya concepto alguno, el finalismo que tiene lugar sin que haya finalidad, ya no será interpretado como la presencia (que es a la vez substraerse) de la raíz común de lo cognoscitivo y lo práctico, sino como la presencia de lo práctico en lo cognoscitivo. Si se tiene en cuenta que J hace de lo práctico lo transsensible (cf. 1.2), se podrá así conectar con una tradición «platónica» (no de Platón, sino de cierto «platonismo») para la cual la belleza sería la presencia de lo inteligible en lo sensible.

Eso que unas líneas más arriba hemos descrito diciendo que hay construcción, figura, sin que concepto alguno, regla o fin alguno, rija esa construcción, Kant lo expresa en los parágrafos 45-46 de KU diciendo que sólo *die Natur* («la naturaleza») rige ahí. Este es un punto sobre el que volveremos. Pero digamos ya que la lectura J, y sólo ella, hace de *die Natur* algo así como un transsensible o la presencia de algo tal; este tipo de giro aparece en Kant solamente a título de «dialéctica», pero ya hemos mencionado (cf. 1.2) la posición ambigua de la dialéctica en J.

A la noción de una figura en la que hay adecuación a concepto sin que haya concepto alguno, Schiller le da

el sentido de que en eso sensible no se presentaría ningún concepto del entendimiento, sino una «idea de la Razón», siendo aquí «Razón» la facultad de la que se ocupa la dialéctica y siendo «idea» la representación dialéctica (cf. 1.2). Esto es coherente con la lectura J de Kant, pues en ésta lo práctico es lo transfenoménico, lo cognoscitivo es lo fenoménico y la conformidad a conceptos en general sin concepto alguno es la presencia de lo transsensible (transfenoménico) en lo sensible (fenoménico), esto es, de lo práctico en lo cognoscitivo, o, en conocida fórmula de Schiller, la «libertad en el fenómeno». También Schiller nombra *die Natur* como aquello que comparece en su propia inalcanzabilidad por el concepto; pero aquí *die Natur* expresa una «idea de la Razón», o, más exactamente, *la* «idea de la Razón»; esto último en el sentido de que el ámbito de la(s) «idea(s) de la Razón» se identifica ahora con el de la determinación pura práctica, la cual a su vez se identifica (cf. 1.1) con la libertad; lo que quiere decir *Natur* para Schiller lo expresa reiteradamente él mismo mediante fórmulas como «el existir libremente, el consistir de las cosas por sí mismas, la existencia según leyes propias e invariables», en lo cual encontramos y «amamos» «la vida que crea calladamente, el actuar en reposo a partir de sí mismo, el existir según leyes propias, la interna necesariedad, la eterna unidad consigo mismo»[6]; el término «idea» es en todo caso el que el propio Schiller, en clara referencia a la «idea de la Razón» de la sistemática kantiana, emplea para decir qué es lo que comparece en eso que él describe como *Natur* con las expresiones que acabamos de citar; y lo

[6] Todo ello en las primeras páginas de *Über naive und sentimentalische Dichtung* (Schillers Werke, Nationalausgabe, Weimar 1943 ss., tomo XX, pp. 413 ss.).

hace identificando «la idea de la Razón» con la libertad, esto es, con lo práctico en el sentido de lo transsensible; ocurre que en la *Natur* la libertad no está —por así decir— libremente asumida, sino que simplemente está, y por eso está «en el fenómeno». Dado que de lo que se trata es de una «idea de la Razón», Schiller califica de «moral y no estética»[7] la complacencia que experimentamos en esa presencia; pero, a la vez, eso «moral y no estético» es el fundamento de la teoría estética de Schiller; eso de lo que Schiller dice que no es «la belleza»[8], sino algo relacionado con lo moral, será en definitiva la base para definir el modo en que Schiller interpreta la belleza. La cuestión de lo estético y de la belleza es, en efecto, para Schiller, la de cómo eso que por de pronto comparece en la *Natur* puede en general comparecer; comparece, desde luego, aunque «en el fenómeno», sin embargo en contraposición al fenómeno, esto es, a lo caracterizable con conceptos del entendimiento, y tal contraposición tiene lugar de dos maneras: o bien cierta presencia sensible deja fuera de lugar y por así decir en ridículo toda la obra conceptual del entendimiento, «la naturaleza está en contraposición con el arte y lo avergüenza»[9], lo cual ocurre en lo *naiv*, incluida en particular la obra de arte *naiv;* o bien ello mismo comparece en el propio trabajo del entendimiento, a saber, comparece como aquello ausente que el «arte», es decir, el entendimiento y el concepto, pretende, en tarea infinita, recuperar, lo cual es el caso de la obra de arte *sentimental.* Que ambos términos no son estrictamente dos tipos, sino dos componentes, en cierta manera imprescindibles ambos, de la obra de arte, se

[7] Ibid.
[8] Ibid.
[9] Ibid.

anuncia ya en el hecho de que la contraposición sirva tanto para diferenciar lo antiguo (que, visto desde la Modernidad, es lo *naiv*) de lo moderno *(sentimental)* como para caracterizar a Goethe (*naiv,* visto desde Schiller) frente al propio Schiller (más *sentimental*); y se confirma en la teoría, pues *naiv* es la naturaleza sólo en cuanto que ésta «avergüenza» al «arte» (al entendimiento y al concepto), y, recíprocamente, *sentimental* es la ausencia sólo en cuanto se hace notar como tal, por lo tanto sólo en cuanto que es de algún modo presencia. *Naiv* puede ser llamado lo antiguo sólo porque hablamos desde la Modernidad, *sentimental* es la obra de arte moderna sólo porque el artista moderno se siente apostrofado por aquella inmediatez de la libertad a la que él sólo penosamente puede aproximarse. Goethe es *naiv* en el sentido de que lleva en su propia naturaleza «griega» lo que la experiencia de su entorno, sin embargo, le niega y lo que, por lo tanto, él como artista ha de reconstruir mediante el concepto y el arte, por lo tanto «sentimentalmente»; y Schiller es *sentimental* sólo porque lo *naiv* no le es ajeno, ya que sufre la carencia en él mismo de lo *naiv* que encuentra en Goethe.

Desde el punto de vista que acabamos de describir, la belleza resulta ser la presencia y a la vez ausencia de algo que es ello mismo la libertad, ciertamente la libertad que se identifica con el imperativo categórico, la cual, desde el punto de vista al que nos estamos refiriendo, se identifica con la idea de la Razón en contraposición al concepto del entendimiento, siendo esto lo que, según esta lectura de Kant, lectura J, habría en la interpretación de lo bello como aquella figura a la que ningún concepto es adecuado. Así se consigue atribuir encanto a la libertad, esto es, a la decisión, y, recíprocamente, valor «moral» y «educativo» a la belleza. Ahora bien, esto se hace apelando a la noción de la idea

de la Razón, la cual es por definición una representación de totalidad, y, entonces, podemos permitirnos la duda de si de-cisión (cortar, zanjar) es compatible con totalidad y, por el otro lado, de si el «estar más allá de todo concepto» que fuese presencia de la idea de la Razón no sería abolición también de toda figura.

Eso que Schiller encuentra en Goethe y que, como hemos visto, tampoco se niega sin más a sí mismo (pues negárselo equivaldría a negarse la condición de artista) es el «genio». Según la concepción que acabamos de esbozar, que es la de Schiller, apoyada en aquella lectura de Kant que hemos designado como J, el genio (en todo caso el estar presente y actuar de la *Natur*) sería la presencia inmediata de algo a lo que idealmente «habría de» poder llegarse —es decir, a lo que nunca se llega de hecho— por vía conceptual; en este sentido, la noción del genio puede ser considerada también como el recurso con el que una Ilustración tardía y crítica, o una postilustración, hace frente al fenómeno «antiguo»: los antiguos eran tan excelentes sin ser ilustrados porque eran «geniales»; nótese que, si el genio es algo de este tipo, no hay motivo para restringirlo de manera tajante al campo del arte bella; cabe, en principio, que pueda hablarse del genio de la política, el genio de la estrategia, etc., cosa que Schiller en efecto hace. Cierto que alguna utilización de la palabra «genio» con referencia a ámbitos que no son el del arte bella también se encuentra en Kant; pero la única elaboración sistemática que Kant realiza del concepto de genio, la que se encuentra en la «Analítica del Juicio estético» de KU, no autoriza en absoluto tales excesos. La lectura que consideramos como más estrictamente kantiana va por otro camino.

1.4

Reflexión, «áthesis» y la lectura más kantiana de «die Natur»

Seguiremos ahora, en todo el capítulo que aquí empieza, la que hemos llamado lectura M de Kant.

Que la dualidad de modos de validez (cognoscitivo y práctico) es irreductible, esto es, que no hay tránsito a su vez válido de lo cognoscitivo a lo práctico ni viceversa, se entiende asumiendo que lo cognoscitivo y lo práctico no son partes de un todo, sino que son cada uno de ellos el todo, lo cual implica que son *el mismo* todo, si bien eso *mismo* no aparece jamás antes de la escisión cognoscitivo-práctico ni en el punto cero de esa escisión, sino sólo o bien como lo cognoscitivo o bien como lo práctico. KrV había encontrado que el conocimiento es a su vez algo con dos caras, receptividad y espontaneidad, o pluralidad y unidad, designadas míticamente como sensibilidad y entendimiento o sensación y concepto. Desde las «Introducciones» de KU podemos decir que el que en el conocimiento haya esa dualidad está en relación con que el conocimiento es a su vez miembro de la dualidad de lo cognoscitivo y lo práctico, o que el que haya de haber discurso práctico exige que el conocimiento haya de ser no sólo intuición, sino también concepto. Consiguientemente, si Kant dice en

KrV que la dualidad en el conocimiento (intuición-concepto) es la de las dos caras de una misma cosa, o sea, la de los dos troncos de una «raíz común», y si esa dualidad en el conocimiento es solidaria de la propia dualidad conocimiento-decisión, de la cual, por otra parte, también hemos visto que es la de dos caras de lo mismo, entonces lo que estamos leyendo es que la raíz común de intuición y concepto es a la vez la raíz común de lo cognoscitivo y lo práctico; en otras palabras: puesto que al conocimiento le es inherente la dualidad de intuición y concepto, la raíz común de ambos «todavía» no es conocimiento, y ello en el sentido de que es «anterior» y «raíz común» también por lo que se refiere a la escisión en cognoscitivo y práctico. La caracterización que Kant hace en KU de algo así como una raíz común de lo cognoscitivo y lo práctico tiene lugar de un modo muy coherente con lo que acabamos de decir, pues lo que aparece en KU como raíz común de lo cognoscitivo y lo práctico se caracteriza en la misma manera en que se caracterizaba en KrV lo que allí aparecía como raíz común de intuición y concepto; si en KrV se ha designado la raíz común de pluralidad y unidad, o de sensibilidad y entendimiento, o de intuición y concepto, con los términos, respectivamente, de *síntesis* (raíz común de pluralidad y unidad), *imaginación* («facultad» de la síntesis) y *esquema* (el «acto» de la imaginación), ahora, en lo «estético» de KU, de lo que se habla es de una situación en la que «la imaginación esquematiza sin concepto»[10], es decir, no se ha producido la separación con respecto a la raíz común y, así, no habiendo aún escisión en intuición y concepto ni, por lo tanto, conocimiento, lo que ocurre es que no hay todavía *ni*

[10] KU, loc. cit.

conocimiento *ni* decisión, o sea, no hay en general discurso válido; se mantiene, pues, que no hay discurso en el punto cero de la escisión; la raíz común, por así decir, no comparece, se escapa, es esencialmente escurridiza, «desconocida». Esa situación de «esquema sin concepto» es lo que podemos describir como: hay figura, por lo tanto hay construcción (esquema), pero no es posible separar la *regla* de esa construcción, es decir: el proceder constructivo permanece inseparable del caso concreto de su ejercicio, de manera que no se constituye la regla como tal, el universal o el concepto; si bien, puesto que hay figura, hay unidad, o sea, hay aquello que un concepto habría de expresar, lo que no hay es el concepto que lo exprese; hay, pues, concordancia en general con la posibilidad de una plasmación de conceptos, pero no se plasma concepto alguno, hay finalismo sin que haya finalidad alguna.

El conocimiento empieza con el tránsito de esquema a concepto, es decir, con la misma escisión o separación por la que los dos elementos esenciales del conocimiento, sensación y concepto, tienen lugar al distinguirse el uno del otro. El «esquematizar sin concepto» todavía no es conocimiento, porque, no habiendo fijación de la regla de construcción, determinación del modo en que la pluralidad de la sensación se constituye en figura, no hay establecimiento de un *quid*, no se «pone» nada; esto que acabamos de llamar «establecer un *quid*» o «fijación de la regla de construcción» es el referir a lo intuido un concepto, el caracterizar *como* tal o cual cosa, y, a la vez y por lo mismo, en cuanto fijación del modo en que se agrupa en figura la pluralidad de la sensación, ello mismo es la posición de objetividad de la sensación, la constitución de objeto, pues la objetividad de las impresiones no consiste sino en que el modo en que las mismas se agrupan en figura no sea arbitrario, sino que

haya uno y en cada caso sólo uno (sepamos o no de hecho en este o aquel caso cuál es) que es el bueno. Antes de la fijación de la regla de construcción o fijación del *quid*, no hay objeto. Ahora bien, dicha fijación en general, la exigencia de que haya de haber un y en cada caso sólo un modo de agrupamiento de la pluralidad que sea el válido, esta posición de unidad del objeto que es lo mismo que la posición de objetividad, eso reside para Kant, como es sabido, en la unidad de la propia autoposición de lo discurriente del discurso (cognoscitivamente) válido; el que toda la pluralidad de las representaciones ha de poder ser incluida en una y en cada caso sólo una visión de lo que hay reside en que todas las representaciones lo son *de iure* de un único discurriente. La posición de objetividad, el establecimiento de un *quid*, el tránsito de esquema a concepto, es lo mismo que la autoposición del sujeto, y esta autoposición, que es a la vez la posición del objeto como objeto, es el tener lugar del sujeto como sujeto; «antes» de ese paso no hay sujeto. Insistamos, pues, en la identidad entre: tránsito de esquema a concepto, fijación de un *quid*, atribución de predicado a lo intuido (modo originario de juicio), posición de objetividad de las representaciones, ser-objeto del objeto, autoposición del sujeto, ser-sujeto del sujeto. «Antes» de esto no hay ni conociminto ni sujeto ni objeto, y, sin embargo, «hay» algo: el «esquematizar sin concepto»; eso que «hay» es, pues, anterior a la constitución del conocimiento como tal, anterior a la escisión del conocimiento y lo práctico y, por lo tanto, anterior también a la constitución de lo práctico como tal.

En el plano de las meras definiciones nominales convencionales, el término «reflexión» parece tener dos significados. Por una parte, es en la época de Kant (y con alguna frecuencia en Kant mismo) un término

escolar que designa el llevar algún contenido de la representación a la situación de válido para una pluralidad en principio infinita de casos posibles, esto es, de indiferente a su aplicación a este, aquel o el otro caso, o sea, a la situación de «universal»; así, pues, «reflexión» es la producción del universal como tal. Por otra parte, la palabra «reflexión» significa la autorreferencia, el retorno sobre sí mismo sin el cual no hay «sí» mismo. Parecen dos significados; sin embargo, lo que inmediatamente antes hemos expuesto los convierte en uno solo. En efecto, la producción del universal como tal no es sino el tránsito de esquema a concepto, la separación del proceder de construcción frente al caso concreto de su ejercicio, la conversión de ese proceder en regla, aplicable a otro y otro caso, lo cual es, como hemos visto, lo mismo que la fijación del modo de construcción (del modo de agrupamiento de la pluralidad de la sensación), pues es esa fijación lo que convierte el modo de construcción en regla, en aplicable reiteradamente, en universal, o sea, en concepto, de modo que tal fijación es, en efecto, la de un *quid* que caracteriza lo intuido, y, a la vez, el que haya de haber tal fijación, por una parte, es lo que constituye la objetividad y, por otra parte, es, como también hemos visto, lo mismo que la autoposición (carácter de sujeto) del sujeto. La producción del universal como tal es la fijación de un *quid*, en la cual consiste la posición de objetividad y que es lo mismo que la autoposición por la que el sujeto es sujeto. La «reflexión» es, pues: la separación del proceder de construcción con respecto al caso concreto de su ejercicio, el tránsito de esquema a concepto, por lo tanto la constitución de un universal o fijación de un *quid*, la cual es a la vez la posición de objeto que es lo mismo que la autoposición constitutiva del sujeto como sujeto.

Así, pues, ya antes de introducir expresamente el término «reflexión», lo que dijimos fue que la «raíz común» a la que inevitablemente se apunta es «anterior» a la reflexión. La raíz común es lo prerreflexivo o arreflexivo o transreflexivo; es, por lo tanto, de acuerdo con todo lo que hemos dicho, lo atético o, si se prefiere, la *áthesis*, la ausencia de todo «poner»; no se establece ningún *quid*, no se «pone» nada, no hay ahí ni conocimiento ni decisión, ni sujeto ni objeto.

Kantianamente no hay validez en el punto cero de la escisión; la validez es siempre o la cognoscitiva o la práctica, y no sólo esta dualidad es ya escisión, sino que ella lo es por lo mismo que cada uno de los términos a su vez es escisión, en definitiva porque cada uno de ellos es fijación: establecimiento de un *quid*, etc.; el conocimiento es fijación de en cada caso una determinada regla de construcción de figura (o sea, se trata de esto *y no* de aquello otro), la decisión (de-cisión) es fijación de la máxima o regla de conducta (hago esto *y no* aquello otro); siempre fijación de un *quid*, la cual, como hemos visto, sólo ocurre como el mismo acontecimiento que la constitución del concepto por aquella separación en la que del otro lado queda la sensación, lo cual a su vez es lo mismo que la separación por la que lo cognoscitivo es cognoscitivo y lo práctico práctico, el sujeto sujeto y el objeto objeto. «Antes» de eso no hay validez alguna; la raíz común es anterior a toda validez; la figura en la que la raíz común comparezca no podrá ser nada válido, no será «cosa»; decíamos que se trata de aquella figura en la que, por haber figura, hay ciertamente construcción, hay, pues, esquema, pero no hay concepto, no se fija un *quid*, no se «pone» nada; esa figura será, pues, figura, pero no cosa: no *Ding* («cosa»), sino *Vorstellung* («representación»). Puesto que la figura en cuestión es ni más ni menos que lo que llamamos

«figura bella», lo que acabamos de decir es el fondo de la conexión fenomenológicamente constatable entre las nociones de «belleza» y «ficción» o «representación»[11]. Ello hace de la figura bella un producto de «arte», pero no de cualquier «arte», pues «arte» es actividad conforme a fines, y «bella arte» es sólo aquella arte en la que, habiendo finalismo en general, no hay fin alguno, habiendo conformidad a regla en general, no hay regla alguna determinada, etc.; esta ausencia de concepto, de regla, de fin, es sin embargo el modo más esencial de conceptualidad, de regularidad y de finalismo, porque no es el que se cumpla este o aquel fin, sino el que incluso cuando no se cumple ninguno hay finalismo; y esta situación es lo que Kant, no en cualquier parte, sino en unas líneas muy determinadas[12], describe diciendo que la construcción de esa figura viene de..., no de algún concepto o fin que el artista tenga, sino... de *die Natur* («la naturaleza»).

Die Natur, en esas pocas líneas, no es un término. Cuando la misma expresión aparece como término en Kant, designa siempre otras cosas. Su aparición en esas líneas hace saltar las reglas de cualquier terminología. *Die Natur* designa ahí la *áthesis* de la que hemos hablado en este mismo capítulo; y, como corresponde, la designa huidizamente. Emplearemos sólo la palabra alemana *Natur* o *die Natur* cada vez que queramos evocar precisamente las líneas de Kant a las que ahora acabamos de aludir, mientras que reservaremos la palabra castellana «naturaleza» para otro uso, este sí terminológico, que de la misma palabra alemana tiene lugar en otros textos de Kant.

[11] Cf. mi ya citado *Desconocida raíz común.*

[12] Los parágrafos 45 y 46 de KU.

Parte segunda:

Fichte frente a Kant

2.1

El tránsito de una a otra lectura y el principio idealista

En toda la primera parte de este libro hemos contrapuesto entre sí dos posibles lecturas de Kant. La contraposición empezó señalando que en la lectura M lo válido es lo empírico, siendo entonces el papel de lo *a priori* el de «en qué consiste» la validez, o sea, no el de *lo* válido, sino el de «las condiciones de la posibilidad» de ello *en cuanto tal*, mientras que en la lectura J *lo* válido es lo *a priori*. Nos interesa ahora especialmente insistir en que, como ya expusimos (cf. especialmente 1.1), la tendencia a transitar de M a J está motivada por lo incómodo que resulta el que lo válido sea aquello cuyo carácter es precisamente el *no* ser absolutamente válido, esto es, por la inclinación a atribuir el carácter de lo válido a aquello que es «absolutamente cierto». También vimos (cf. 1.2) que a esa misma inquietud pertenece también la tendencia a eliminar el carácter de *Faktum* que la validez tiene siempre en Kant, o sea, a abandonar la *epagogé* en beneficio de la génesis. Todo parece indicar que un pensamiento que pretenda ser la consumación de la tendencia a lo absolutamente cierto y, por lo tanto, a identificar validez con aprioridad habrá de ser a la vez un pensamiento que no se

conforme con ningún *Faktum,* sino que exija siempre y por principio la génesis.

Fichte, en efecto, identifica «evidencia» (esto es, validez) con aprioridad y rechaza que pudiera haber alguna validez irreductiblemente empírica; algo irremisiblemente empírico sería irremisiblemente incierto, es decir, no sería. Es verdad que en el pensamiento de Fichte tendrá algún lugar lo no fijado *a priori,* pero entonces se tratará de lo pura y simplemente no fijado, esto es, de un *a-priori*-necesario «flotar» o «estar en suspenso» *(Schweben)* y, por eso mismo, lo válido no será entonces ni esta ni aquella posición, sino el *Schweben* mismo; pero dejemos esto para su momento. Lo que ahora nos interesa es que, para Fichte, lo válido es lo *a priori;* nada se valida por la experiencia. Pues bien, en efecto, tal como lo hasta aquí expuesto hacía esperar, a una con esto ocurre también que, ya en el campo de lo *a priori,* Fichte no se conforma con *Faktum* alguno, sino que exige la génesis. En la exposición de lo *a priori* (esto es, de lo válido), Fichte no acepta el proceder que hoy llamaríamos quizá fenomenológico y que aquí hemos llamado epagógico, sino sólo el genético; el proceder epagógico era, en cambio, el de Kant.

La irrupción de todo esto a la vez motiva incluso en ciertos momentos un muy peculiar uso de las palabras. Visto que, si entendemos «empírico» en el sentido de Kant, entonces para Fichte nada empírico es válido, y dado que tampoco es cosa de conceder el uso exclusivo de una palabra al discurso que se rechaza, Fichte opta a veces por llamar «empírico» a lo que en sentido kantiano no es en modo alguno empírico, sino *a priori,* sólo que encontrado como *Faktum;* Fichte reclamará el paso de esa «evidencia fáctica» a la «evidencia genética», paso con el que lo llamado «empírico» dejará de tener tal carácter. Así, ya en el comienzo de su primera gran

obra sistemática, la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre,* Fichte nos propone establecer cualquier «hecho de la conciencia empírica» y «separar de él una tras otra las determinaciones empíricas hasta llegar a aquello que pura y simplemente no se deja apartar en el pensamiento»[13]; pues bien, el «hecho de la conciencia empírica» cuyas determinaciones a su vez «empíricas» Fichte nos propondrá ir separando una tras otra será la tesis «A es A», evidentemente no «empírica» en sentido kantiano ni en ninguno usual; lo que Fichte quiere decirnos es que incluso esa tesis tan primera es, ciertamente, una evidencia (por lo tanto algo que en sentido kantiano es *a priori*), pero una evidencia con la que nos encontramos, por lo tanto algo que tiene el carácter de *Faktum,* y es ese carácter el que ha de ser reducido. La validez, la evidencia, es la aprioridad, y dentro de esto se busca remitir la «evidencia fáctica» a «evidencia genética»; la facticidad de la evidencia fáctica es a veces designada como empiricidad, aunque ciertamente no lo es en sentido kantiano.

Ya hemos indicado en 1.2 que la génesis excluye la pluralidad de principios, la diversidad no reductible a la de momentos de un único uno, ya que una pluralidad de este tipo sólo puede ser encontrada fenomenológicamente, es decir, en evidencia fáctica, mientras que la génesis habrá de deducir (generar) toda pluralidad, reduciéndola a pluralidad de momentos. Así, pues, toda

[13] J. G. Fichte's sämtliche Werke, hrsg. von I. H. Fichte, Berlin 1845-46, tomo I, p. 92. Daremos la localización de las citas de Fichte por los números de tomo y página de esta edición, significada por la abreviatura «Fichte SW», o de J. G. Fichtes nachgelassene Werke, hrsg. von I. H. Fichte, Berlin 1834-35, abreviado «Fichte NW». Sin embargo, cuando el texto de estas ediciones no es fiable, aun manteniendo el modo de localización, indicaremos también qué texto seguimos de hecho.

pluralidad no reductible, que no se deja suprimir como pluralidad, será «empírica» en el peculiar sentido de «empírico» que acabamos de mencionar, y podrá decirse que Kant procede «empíricamente» al constatar que hay dos modos de validez del discurso, que hay dos componentes en el conocimiento, que hay dos aspectos de la forma de la sensibilidad, que hay cuatro tríadas en la tabla de las categorías, etc.

La inseparabilidad entre que la validez sea certeza absoluta, esto es, aprioridad, que haya de ser evidencia genética y que se excluya la pluralidad irreductible, queda expresada de modo particularmente brillante en el comienzo de la *Wissenschaftslehre 1804*[14]. Partimos —nos dice allí Fichte— de que «hay verdad», esto es, no de que la verdad sea esto o aquello (eso será en todo caso lo que habrá que ver), sino meramente de que la hay; sólo esto tomamos como punto de partida, y de sólo esto, ya que sólo esto es absolutamente seguro de entrada, habremos de obtener todo cuanto sea verdad. Partimos simplemente de que hay verdad, es decir, de que sólo la verdad es verdad y de que, por lo tanto, todo lo que no sea la verdad no será verdad. No podríamos decir esto si no atribuyésemos a la palabra «verdad» algún significado; ¿qué significado?; ya hemos respondido a esta pregunta, al decir que el que haya verdad significa que sólo la verdad es verdad y que lo que no es la verdad sencillamente no es verdad; con esto ya hemos dicho que por «verdad» entendemos la unicidad e invariabilidad. La presentación de la verdad consistirá en que lo múltiple, diverso y variable sea

[14] Fichte NW, tomo II, pp. 89 ss.; seguimos el texto de: J. G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre, Zweiter Vortrag im Jahre 1804 vom 6. April bis 8. Juni*, hrsg. von R. Lauth und J. Widmann, 2. Aufl., Hamburg 1986, edición en la que se señalan también los números de página de NW.

reducido a absoluta unidad. Cualquier presunta presentación de la verdad será fallida en el modo y medida en que en ella alguna diferencia o distinción persista, es decir, quede sin reducir o, lo que es lo mismo, sin generar.

Tratemos de ver qué significa para el conjunto de la exposición que nosotros hemos hecho hasta aquí la argumentación fichteana que ahora acabamos de encontrar. De que hay verdad y por «verdad» se entiende precisamente lo contrario del «tanto puede ser así como así», se sigue que hay *una sola cosa.* ¿Qué se está afirmando y qué se está negando al asumir esta argumentación?

En la palabra «verdad» hay una ambigüedad gramatical; «la verdad» puede querer decir: lo verdadero (por ejemplo: «dime la verdad» o «la verdad es que...»), o bien. la condición de verdadero, aquello en lo que consiste el que algo en general sea verdadero. Consideremos que «verdad» en este contexto está por lo que nosotros hasta aquí habíamos llamado «validez», pues la única manera de que no fuese así sería que Fichte estuviese refiriendo «verdad» al tipo particular de validez de cierto tipo de discurso, lo cual no es el caso. Recordemos ahora el movimiento que se esbozaba en el hecho de que lo *a priori,* que en principio no era sino el «en qué consiste la validez», pasase a ser *lo* válido, paso al que acompañaba todo lo que llamábamos el tránsito de la lectura M a la lectura J de Kant. Aquello en lo que consiste la validez pasa a ser ello mismo lo válido. Acabamos de ver este movimiento consumado en el argumento fichteano que ahora nos ocupa; pues, diciéndonos que sólo la verdad es verdad y que todo lo que no es la verdad no es verdad, lo que ese argumento nos dice es que la «verdad» en uno de los gramaticalmente dos sentidos asume también el papel de la «verdad» en

el otro de ellos, o sea, que aquello en lo que consiste la verdad pasa a ser ello mismo lo verdadero, que aquello en lo que consiste la validez pasa a ser ello mismo lo válido.

En otros lugares se ha explicado[15] por qué la validez puede considerarse como la validez de la referencia de un *kategoroúmenon* a un *hypokeímenon* (cf. también 1.2), y en esos mismos otros lugares se ha matizado en qué sentido la validez de esa referencia puede y en qué sentido no puede considerarse como lo significado por el verbo «ser». Donde hemos dicho «la validez» podemos decir: el ser, y, donde hemos dicho «lo válido», hay que entender entonces: *lo* ente. Así, pues, que aquello en lo que consiste la validez pasa a ser ello mismo lo válido puede decirse también así: aquello en lo que consiste ser pasa a ser ello mismo lo ente. La *diferencia* de lo uno a lo otro, de aquello en lo que consiste la validez a lo válido, del ser a lo enté, es el tema característicamente kantiano de la *finitud.* En esa diferencia o finitud estriba el que el modo de proceder haya de ser la *epagogé* y el que haya siempre más de un «principio». La otra posición, la que se anuncia en la lectura J de Kant y se consuma en primer término en Fichte, la que consiste en que la diferencia se suprima, puede recibir provisionalmente el nombre de «idealismo»; más exactamente: adoptamos desde ahora esta palabra para designar todo aquello que resulte estar esencialmente vinculado a la postura cuyo principio general hemos formulado como el suprimirse de la diferencia o el que aquello en lo que consiste la validez sea lo válido o el ser sea lo ente.

[15] Cf. mi ya citado *Releer a Kant,* en especial II.1, mi *Cálculo y ser (Aproximación a Leibniz),* Madrid 1991, y mi *De Grecia y la filosofía,* Murcia 1990.

El uso que anunciamos por nuestra parte del término «idealismo» no coincide con el que hace Fichte en los diversos momentos de su obra en que contrapone, por ejemplo, «idealismo» a «realismo» o en que habla de diferentes tipos de «idealismo»; nosotros llamamos «idealismo» no a lo que Fichte llama así, sino a lo que Fichte mismo es. En cambio, nuestro uso de esa palabra sí coincide materialmente con lo que se acota en la definición nominal de «idealismo» que Hegel da cuando dice[16] que idealismo es aquella actitud para la cual lo finito es *ideell,* tras haber dicho[17] que por *ideell* entiende *aufgehoben,* lo cual, a los efectos que en este momento nos interesan, quiere decir que toda determinación se legitima sólo por cuanto es a la vez reducida a la condición de «momento». La diferencia de terminología en este punto entre Fichte y Hegel se relativiza si tenemos en cuenta que a lo que nosotros llamamos «el idealismo» Fichte lo llama sencillamente «la filosofía» (o «la llamada filosofía», matización debida a lo que enseguida diremos) y que Hegel, por su parte, dice[18] que toda filosofía en cuanto tal es idealismo. En ambos, pues, «la filosofía» es «la presentación de la verdad» siendo «la verdad» *una sola cosa.* Ambos, en esto, difieren radicalmente de Kant, para quien la filosofía es sólo la cuestión de las condiciones de la posibilidad y *no* es ella misma la presentación de *lo* válido. Si por «verdad» entendemos (y es correcto hacerlo así en este contexto) lo que nosotros en general hemos llamado aquí «validez», entonces kantianamente habría que decir

[16] G. W. F. Hegel, Gesammelte Werke, tomo 21, p. 142. (El texto es adición de Hegel en la versión de 1832 del libro primero de la *Wissenschaft der Logik*).

[17] Ibid., p. 94. (Aunque el texto en general estaba ya en la versión de 1812, la palabra *ideell* es adición en la de 1832.)

[18] Ibid., p. 142.

que hay verdad en el conocimiento, esto es, en «la ciencia» entendiendo por tal la física matemática, y en la decisión, y que todas esas verdades no son filosofía; filosofía es sólo la cuestión de en qué consiste el carácter de verdad de esas verdades; Kant no identifica los gramaticalmente dos sentidos de «verdad» arriba mencionados; por el contrario, la distinción de la condición de verdadero frente a lo verdadero es esencial en su pensamiento. En el idealismo, en cambio, por lo mismo que aquello en lo que consiste la validez pasa a ser ello mismo lo válido, ocurre también que la filosofía pasa a ser ella misma el saber o la ciencia; lo que en Kant era la cuestión de en qué consiste la validez del discurso válido pasa a ser ello mismo el discurso válido.

De aquí que tanto a Fichte como a Hegel les resulte incómoda la palabra «filosofía» por cuanto en ella hay la mención de una di-stancia[19]. Hegel expresa en el prólogo de la «Fenomenología del espíritu» el propósito de contribuir a que la filosofía se acerque a «la meta de poder desprenderse de su nombre de amor al saber y ser el saber efectivo»[20]. Esta disconformidad, tanto con lo que verdaderamente significa el título «filosofía» como con lo que se supone que significa, aparece ya en el primer escrito programático idealista, el de Fichte *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie.* Lo cual, ciertamente, no impide que esa transgresión del sentido de la filosofía sea algo que le ocurre a la filosofía misma, algo que forma parte de su propio acontecer esencial, razón por la cual la legitimidad interna del citado malestar de los idealistas con la palabra «filosofía» no impide que también sea legítimo el que, pese a todo, mantengan esa palabra, pues es

[19] Cf. mi *De Grecia y la filosofía,* Murcia 1990.
[20] G. W. F. Hegel, Gesammelte Werke, tomo 9, p. 11.

cierto que la filosofía, en ese momento de su historia, es el idealismo y no es ninguna otra cosa que él.

Que la condición de verdadero sea ella misma *lo* verdadero, que aquello en lo que consiste la validez sea ello mismo lo válido, que el ser sea lo ente, eso constituye la noción de «absoluto», la cual no expresa otra cosa que el suprimirse de la diferencia, el no quedar nada fuera. En cuanto que es «la presentación de la verdad», la filosofía, idealísticamente entendida, es «la presentación de lo absoluto». Si cupiese la pretensión de evitar todo uso eventualmente equívoco de los vocablos, tendríamos que evitar *cualquier* empleo de la palabra «absoluto» fuera de un discurso idealista, pues tan cierto es que el propio acontecer de la filosofía produce el idealismo como que en *ninguna* filosofía anterior a éste hay «absoluto», porque en *todas* la diferencia persiste y es esencial, no es en modo alguno algo que meramente no se «logra» «superar». En especial, dado que el principio idealista se expresa a veces con palabras (aparentemente) griegas, como *hèn pánta*, «uno todo», habrá en su momento que dejar claro que estas palabras tenían en griego antiguo un significado enteramente opuesto al que les da su lectura en términos de «absoluto».

2.2

Génesis y apercepción

Recordemos brevemente en primer lugar algunas de las fórmulas con las que hemos definido la posición a cuya definición hemos llegado en 2.1.

Aquello en lo que consiste la validez es ello mismo lo válido. Lo único absolutamente cierto es la absoluta certeza misma. En la constitución de la evidencia como tal está todo lo evidente. Así, todo lo válido, todo lo evidente, es, por de pronto, *a priori.* Esto, además, comporta que lo *a priori* no puede ser obtenido epagógicamente, porque no es la validez *de* un contenido, sino que es ello mismo a la vez el contenido; lo *a priori* tendrá lugar, pues, en sí mismo y a partir de sí mismo, esto es, en la génesis. Sólo una cosa tiene lugar, a saber, el tener-lugar mismo, y el tener-lugar es la génesis.

Hemos resumido así en un párrafo lo introducido en el capítulo 2.1 como posición fundamental del idealismo. La exigencia de la génesis lleva hasta el final el movimiento que apuntaba en la lectura J de Kant, lo lleva hasta un final rematadamente antikantiano. Insistamos en esta última caracterización.

Tanto cuando Kant habla de lo cognoscitivo y lo práctico como cuando, en el análisis del conocimiento, habla de intuición y concepto, Kant establece en cada

caso una dualidad en la que ninguno de los dos términos puede ni separarse ni derivarse del otro; esto se mantiene más estrictamente en la lectura M, pero es en todo caso algo a lo que no es posible renunciar sin arrojar a Kant por la borda. Dos términos, inseparables entre sí y de los cuales ninguno es derivable del otro, esto es la noción de una «raíz común», y precisamente de una «desconocida», pues, si la raíz común fuese algo de lo cual pudiésemos partir, si lo fuese al menos para el filósofo, entonces desaparecerían los dos términos en cuanto dos, puesto que ambos serían derivables de uno solo. Raíz común «desconocida» quiere decir: raíz común cuyo único comparecer es su propio substraerse; en estos términos no puede haber génesis; Fichte mismo se encarga de decírnoslo: si la raíz común es «insondable» (*unerforschlich* es la palabra que emplea Fichte, tratando de exponer el pensamiento de Kant), entonces nunca se podrán derivar de ella los dos troncos y, por lo tanto, dice Fichte, lo único que se habrá conseguido al mencionarla es que en vez de dos absolutos haya tres, cuando absoluto sólo puede haber uno; hasta aquí Fichte[21]; lo que ocurre, sin embargo, en Kant, es que no se trata en modo alguno de «absoluto», sino siempre y en todo caso de *finito.* En términos de génesis, ciertamente, lo menos adecuado que se puede hacer con una dualidad es mostrar en ella una estructura de inseparabilidad-y-a-la-vez-inderivabilidad recíproca, porque esto equivale, como ya ha quedado indicado, a mencionar una raíz común que, por principio, habría de ser algo de lo cual no se puede partir en derivación alguna, algo «desconocido». En términos de génesis, lo que ha de hacerse con una dualidad como las que se heredan de

[21] Fichte NW, tomo II, pp. 103-104; seguimos el texto del modo que hemos indicado en la nota 14.

Kant no es esto, sino derivar de uno de los dos términos la dualidad misma, con lo cual lo que haya «en medio» ya no será una raíz común, sino la derivación de lo uno a partir de lo otro. Consideraremos esto en primer lugar por lo que se refiere a la dualidad inherente al conocimiento, dualidad de sensación y concepto; evidentemente es ficticio el hablar, aunque sólo sea por un momento, de esta dualidad solamente; pero sin ficciones de este tipo es imposible organizar exposición alguna.

Es frecuente leer que la averiguación kantiana de la constitución *a priori* del conocimiento remitiría en último término a la apercepción pura o «yo pienso», si bien —se suele añadir— Kant no habría «logrado» derivar el conjunto de esa constitución a partir del «yo pienso», sino sólo reconocer la situación de éste en —se dice— la cumbre o el vértice de algo que, de todos modos, en la exposición kantiana, sigue apareciendo de manera no genética. Ya sabemos que el considerar esta segunda parte como una impotencia responde a un planteamiento general profundamente antikantiano; pero ahora nos interesa destacar otro aspecto de la cuestión, a saber: que también es falso que la apercepción pura tenga en Kant el carácter de centro o cumbre o vértice. El conocimiento, para Kant, es síntesis; la constitución *a priori* del conocimiento es la *síntesis pura;* a la síntesis pertenecen, como sus dos aspectos esenciales, la pluralidad y la unidad, que son en el conocimiento la sensación y el concepto; a la síntesis pura pertenecen, pues, como sus dos caras, la pluralidad pura y la unidad pura; la pluralidad pura es el tiempo; la unidad pura son las categorías, las cuales no son sino el despliegue conceptual de la cópula del juicio, en la cual se expresa la posición de objeto en general, que es lo mismo que la apercepción

pura[22]. Ambos lados, pluralidad y unidad, tiempo y apercepción pura, son igualmente originarios, son las dos caras de lo mismo, lo cual, sin embargo, no comparece como tal «mismo», sino sólo en la escisión de los dos términos. Ninguno de los dos es más «central» ni está más en la «cumbre» o en el «vértice» que el otro. Lo que ocurre es que sobre esta situación se impone la tendencia a la génesis, la cual, como ya hemos dicho, sólo puede ejercerse tratando de derivar de uno de los términos la dualidad misma. A lo más que llegan los intentos de Kant, intentos, por otra parte, nunca consecuentemente desarrollados y que responden a una tendencia en el fondo antikantiana, es a pretender reinterpretar la raíz común como algo que ya no es raíz común, sino aplicación u operación de lo uno sobre lo otro: la síntesis como la operación de la unidad (de la apercepción) en la pluralidad; el esquema como el construir del concepto en la intuición, de modo que la imaginación sería en el fondo el entendimiento operando en la intuición. Esta modificación que Kant mismo intenta introducir no sólo no significa un mayor grado de unificación de los dos términos, sino que incluso produce una cierta desvinculación entre ellos, al substituir el modelo «dos troncos de una desconocida raíz común» por el de la aplicación u operación de lo uno sobre lo otro; pero, a la vez, tiene el efecto de «desnivelar» la dualidad, hacer que los dos términos dejen de tener el mismo rango, poner uno —por así decir— por encima del otro, y este es el primer paso para lo que hemos visto que, desde el punto de vista de la génesis, hay que hacer, que es derivar la dualidad a partir de uno de los términos.

[22] Cf. mi ya citado *Releer a Kant,* en especial capítulos VI, VII y VIII.

La apercepción pura representa, pues, dentro del análisis kantiano del conocimiento transformado según la lectura J, el punto a partir del cual, para el idealismo, ha de poder derivarse todo. La apercepción es la autoposición; la autoposición es lo que designa la palabra «yo»; por lo tanto, la apercepción no es la percepción *de* algo que tenga la particularidad de ser a la vez el percipiente, sino que, en la apercepción, percipiente y percibido no tienen lugar de ninguna otra manera que en y por la apercepción; «yo» no significa ninguna otra cosa que la autoposición. En la autoposición y no en ninguna otra cosa ha de tener lugar ya todo.

Una parte de lo que acabamos de decir es válida también para Kant, a saber: que no sólo ocurre que en la apercepción percipiente y percibido son lo mismo, sino que, además, eso mismo no tiene lugar de otro modo que en y por la apercepción, o sea, que yo no soy sino en y por mi autoposición. Eso también lo aceptaría Kant. Pero, para Kant, la apercepción, la autoposición, no es ni podría ser punto de partida alguno; a ella se llega, epagógicamente, no se parte de ella para construir nada. Por eso para Kant la apercepción no tiene lugar de ninguna otra manera que como el que todas mis representaciones han de poder concertar unas con otras en la unidad de una única representación de la situación objetiva (esta exigencia de unidad es precisamente, como vimos, la noción misma de objetividad), entendiéndose por «mis» representaciones todas aquellas que *de iure* lo son, con lo que en definitiva el sentido de la unidad (de la apercepción) es el de que cualquier representación cognoscitivamente válida ha de poder formar contexto con cualquier otra representación cognoscitivamente válida, o sea, el de que todo el discurso válido es *de iure* discurso de un único discurriente. La apercepción o autoposición, en Kant, no es de suyo

nada, no tiene lugar en sí misma, por lo tanto no es nada de lo que quepa partir; sólo es algo a lo que se llega, epagógicamente. Ahora bien, el punto de vista idealista acerca de esto es que, si la apercepción en Kant no es de suyo nada, no tiene lugar en sí misma y no es algo de lo que quepa partir, ello se debe a que la apercepción aparece en el marco del análisis kantiano del conocimiento y, si en el conocimiento la dualidad de receptividad (sensibilidad, pluralidad) y espontaneidad (entendimiento, unidad, apercepción) ha de poder ser derivada a partir de la espontaneidad, ello es porque, a su vez, la dualidad de conocimiento y decisión ha de poder ser derivada a partir de la decisión. En otras palabras: la apercepción o autoposición pasará a ser efectivamente origen, pasará a ser algo en y desde lo cual se constituye todo, tan pronto como hayamos asumido que lo que hasta aquí sabemos de ella no es sino la manifestación, dentro del limitado marco del análisis del conocimiento, de algo que de suyo ya no es conocimiento, sino aquello en virtud de lo cual es preciso que haya conocimiento; hemos, pues, de transitar internamente del problema de la derivación de la dualidad de receptividad y espontaneidad en el conocimiento a partir de la espontaneidad al problema de la derivación de la dualidad de conocimiento y decisión a partir de la decisión. Para ello tendremos que entrar en consideraciones acerca de las modificaciones que la concepción de lo práctico experimenta al pasar del proyecto kantiano al idealista.

2.3

La de-cisión como la verdad

Nos incumbe ahora profundizar en aquello que en 1.1 señalamos como la expresión en el plano de lo práctico del motivo que impulsa el desplazamiento de la lectura M a la lectura J de Kant. Decíamos allí que la irreductibilidad de la decisión a conocimiento, el que ninguna situación cognoscitivamente dada pueda determinarme a hacer tal o cual cosa, eso es el que haya en general decisión y eso es lo mismo que entendemos por libertad, y explicábamos en qué sentido del propio análisis kantiano resulta que en definitiva sólo es determinación libre aquella que no se basa en contenido alguno, sino en la pura *possibilitas* de la decisión misma como tal, esto es, que la única decisión efectivamente libre es el propio imperativo categórico.

Aun así, es relevante el que, en Kant, primeramente se demuestre que hay una *possibilitas a priori* de la decisión, e incluso se obtenga una fórmula para esa *possibilitas*, esto es, se diga qué es lo que queda determinado en ella, y sólo después se demuestre que esa determinación es la única que tiene el carácter de libertad. Esto es relevante porque no concierne sólo al orden de la exposición, sino que está relacionado con que, como ya indicamos en 2.1, en Kant se mantiene estrictamente la di-stancia (el *metà*) de la filosofía con

respecto al discurso válido; la filosofía es la investigación sobre en qué consiste la validez del discurso, no es ella misma el discurso válido, porque en Kant —decíamos— no ocurre que la validez sea ella misma *lo* válido. Veamos en qué consiste este guardar la di-stancia o el *metà* por lo que se refiere al aspecto de la cuestión que ahora nos ocupa. Filosofando encuentro (yo, filosofante) que no podría (yo, discurriente del discurso válido, es decir, en este contexto, yo, decidiente) tomar decisión alguna si no presupusiese la exigencia *a priori* de compatibilidad con la forma de universalidad[23]; es esta exigencia (que yo, decidiente, me formulo a mí mismo en cuanto que decido) lo que constituye la *possibilitas* de la decisión. En el imperativo categórico, pues, yo, decidiente, no me ordeno «ser libre», sino que me ordeno obrar de modo que la máxima de mi conducta sea compatible con la forma de universalidad. Lo que ocurre es que, filosofando, llego (yo, filosofante) a identificar esa determinación *a priori* con la libertad. Yo, decidiente, no soy libre porque decida ser libre, sino porque en cada una de mis decisiones me rijo (yo, decidiente) por el criterio (que yo, filosofante, explicito) de que las mismas sean compatibles con la forma de universalidad; es cierto (yo, filosofante, lo sé) que esto es lo mismo que la libertad. Hasta aquí Kant.

El punto de vista de Fichte, por el contrario, es la supresión de la mencionada di-stancia o del *metà;* la filosofía es ella misma el discurso válido, porque la validez es ella misma lo válido, sólo la certeza absoluta misma es absolutamente cierta, sólo la evidencia misma es evidente (cf. 2.1). Ello comporta, por lo que se refiere a la cuestión que ahora nos ocupa, no sólo que el imperativo categórico, por ser lo único libre, sea la

[23] Cf. mi ya citado *Releer a Kant*, capítulo IX.

única decisión propiamente tal, cosa que en cierta manera ya estaba en Kant y que hemos mencionado a propósito del tránsito de M a J. No sólo esto hay en Fichte, sino también, y especialmente, y ahora ya fuera de Kant, que, al ser la validez misma lo único válido, en el terreno práctico ocurrirá que la única decisión será el carácter mismo de decisión. En otras palabras: no sólo ocurre que hay una única decisión, sino que, además, esa única decisión es ni más ni menos que la decisión de decidir; el mandato es: decide; es la autoexigencia sin más de la libertad.

Volveremos, sin embargo, por unos momentos al terreno kantiano, porque aún queda en él algo que necesitamos para seguir adelante.

Cuando Kant, aparentemente, trata de poner «ejemplos» de aplicación de la fórmula del imperativo categórico, sólo hay un «ejemplo» que de verdad funciona. Se trata del famoso razonamiento que muestra la imposibilidad lógica de formular en términos universales máxima alguna que autorice a mentir en tales o cuales circunstancias. Cuando decimos que es el único que funciona, nos referimos a que otros casos de incompatibilidad de una conducta con el imperativo categórico sólo pueden demostrarse en la medida en que las conductas en cuestión comportan un elemento de mentira, si entendemos «mentira» en sentido amplísimo (digamos: de algo así como manipulación de la comunicación en general), sentido amplísimo que no haría perder en modo alguno eficacia al razonamiento kantiano por el que se demuestra la incompatibilidad de la mentira con el imperativo categórico. Ahora bien, si esta es, como parece, la única vía por la que se puede demostrar la incompatibilidad de ciertas conductas con el imperativo categórico, entonces no se trata de un ejemplo, sino de una construcción formal mediante la cual Kant pretende

conseguir algo que, en efecto, es preciso para la consistencia de su teoría del discurso práctico, a saber, demostrar que la mera exigencia de compatibilidad con la forma de universalidad excluye algunas conductas. Para esa construcción Kant puede con todo derecho limitarse a asumir que la comunicación presupone alguna coordinación reglada entre significante y significado, sin entrar en las complejidades de la regla de esa coordinación. En otras palabras: los verdaderos ejemplos empezarían en el momento en que nos preguntásemos si tales o cuales palabras, gestos o actos en tal o cual momento son o no mentira; y esto nunca se podría decidir al margen de la situación concreta, porque no hay ningún límite absoluto para el grado de complejidad que pueda alcanzar la relación de significante y significado y, por lo tanto, tampoco es posible, fuera de la situación concreta, saber con toda exactitud qué significan estas o aquellas palabras, actos o gestos. Ahora bien, si el razonamiento kantiano acerca de la mentira no es ejemplo o caso particular alguno, sino una construcción formal para el desarrollo de un punto de la argumentación, de manera que lo que ahí se entiende por «mentira» es algo tan general que de un modo u otro está en toda conducta excluida por el imperativo categórico, y si, por otra parte, de ello no se pueden poner ejemplos, porque no es posible determinar al margen de la situación concreta qué significan tales o cuales palabras o actos ni, por lo tanto, si son o no mentira, entonces la concepción que estamos siguiendo, la concepción kantiana, excluye de manera general la posibilidad de algo así como ejemplos; más aún: no hay intermedio alguno entre la fórmula general del imperativo categórico y cada situación concreta; no hay «casos» ni pluralidad de «mandamientos» o «preceptos». Lo cual es, en efecto, rigurosamente kantiano.

Pero aún hemos de decir más cosas dentro del marco kantiano. Si admitimos, como hemos admitido, que lo de la mentira no es un ejemplo, sino una construcción formal para efectuar la demostración de que la exigencia de compatibilidad con la forma de universalidad excluye ciertas conductas, entonces adquiere carácter central la siguiente consideración: mientras que las conductas excluidas pueden ser en cada caso muy diversas, pues hay en cada caso infinidad de mentiras posibles, en cambio la conducta admitida es por principio una sola en cada caso. Es cierto que sólo en la situación concreta podremos saber qué palabras, actos o gestos «dicen la verdad», pero el encontrar en cada caso esas palabras, actos o gestos es una cuestión de perspicacia y claridad de juicio, no de decisión; la decisión es simplemente decir la verdad. Así, pues, mientras que hay infinidad de posibilidades excluidas por el imperativo categórico, sólo hay una admitida. Si ahora tenemos en cuenta que la determinación por el imperativo categórico es la determinación libre, nos encontramos en un concepto de libertad bien distinto del que el sentido común nos presenta. No se piense, sin embargo, que nos hemos acercado ni un ápice a algún concepto de libertad como reconocimiento de una necesariedad; no; la libertad sigue siendo el estar en una alternativa; pero no la alternativa entre, una vez que se es libre, decidir esto y decidir aquello, sino la alternativa entre ser libre y no serlo; lo cual es chocante para el sentido común, pero concordante con la percepción fenomenológica, pues no se negará que el fenómeno libertad comporta una paradoja de este tipo: soy libre si y sólo si, ante todo, soy libre de ser o no ser libre. Ahora bien, es cierto entonces que sólo tengo en cada caso una posible acción libre, mientras que lo excluido por la libertad es siempre una masa de cosas diversas y alternativas entre

sí; ¿no convierte esto la libertad en un reconocimiento, en una especie de acto «teórico»? Veámoslo. Podemos describir la mencionada estructura paradójica de la libertad, sin abandonar el terreno kantiano, todavía de la manera que a continuación esbozamos. Yo, decidiente, no me determino en razón de ningún fin, sino que yo mismo determino qué es fin para mí; por eso mismo, porque soy yo quien pone mis fines, estoy siempre más allá de cualquiera de ellos, ninguno de ellos se hace principio para mí; esta distancia o independencia (de-ci-sión) con respecto a todo fin es precisamente la libertad y es idéntica con la determinación por el imperativo categórico. Así, la libertad, o la determinación por el imperativo categórico, es ciertamente una actitud de «reconocimiento» por lo mismo que es una actitud de «distancia» (de-cisión) y, por lo tanto, en cierto modo de *theoría* en sentido griego[24]; pero no en el sentido de que en esa actitud se reconozca algo, algún «ser»; ¿por qué no esto último?; porque en Kant la de-cisión como tal no tiene en sí misma ningún contenido, su contenido le viene únicamente de los fines que ella, según acabamos de decir, en cada caso ha dejado ya atrás. Pero —y ahora sí que abandonamos el terreno kantiano— en Fichte, recordémoslo, el carácter mismo de decisión es el contenido de la decisión; así, pues, ese invariable estar más allá de todo fin, la permanente de-cisión, es el modo en que tiene lugar la verdad de la que se trata. ¿Qué verdad es esta? Por de pronto la hemos caracterizado diciendo que todo fin, en cuanto es fin, ha sido ya dejado atrás, suprimido; ahora bien, fin posible es todo estado de cosas cognoscitivamente representable; más exactamente: algo es un estado de cosas cognoscitiva-

[24] Cf. el artículo «En torno al nacimiento del título "filosofía"» en mi ya citado *De Grecia y la filosofía*, pp. 11 ss.

mente representable en cuanto que es un posible fin; por lo tanto, el que cada fin, en cuanto es fin, haya sido ya suprimido, equivale a la anulación de toda cosa en la unidad de un único e invariable.

2.4

De-cisión y reflexión

Hemos empleado sistemáticamente la palabra «conocimiento» para designar uno de los dos modos de validez del discurso que Kant admite; y así seguiremos haciéndolo; la palabra «conocimiento» tiene, pues, en nuestra exposición, un sentido restrictivo; no es validez en general, sino un modo determinado de validez. Preguntémonos ahora qué discurso históricamente existente funciona como referente material de la teoría kantiana de ese específico modo de validez, o sea, qué es históricamente eso que aquí sistemáticamente y terminológicamente llamamos «el conocimiento». Es ni más ni menos que «la ciencia» en el sentido específicamente moderno de esta expresión, o sea, la física matemática. Este es el peculiar modo de constatabilidad de cosas que funciona como normativo en la Edad Moderna. Se caracteriza por ciertos postulados que no eran asumidos antes y que tampoco son el resultado de un «progreso» del conocer, pues no son en modo alguno contenidos que pudiesen haber sido ignorados hasta cierto momento y «descubiertos» entonces. Son más bien condiciones constitutivas de lo que se entiende por «verdad» o «validez» del conocimiento, siendo lo

que por tal se entiende específico de la Edad Moderna[25]. Así, los principios de conservación de la física (y no hay explicación fisicomatemática que no los contenga ni problema de física en cuya resolución no intervenga alguno) no son en absoluto verdades empíricas, ni tampoco tautologías; su validez estriba en que derivan del postulado general de que lo empírico ha de ser expresable en términos de operaciones matemáticas. El concepto de verdad propio de la física matemática comporta el postulado de calculabilidad del objeto. Que algo es calculable quiere decir que es en principio producible, no que sea producible *de facto* ahora o en algún otro momento, sino que lo es en principio y *de iure;* que es producible significa que es algo cuyo ser independiente ha quedado anulado. El ser del objeto de conocimiento, el ser como objetividad del conocimiento, consiste en haber-sido-ya-suprimido.

Dicho en otras palabras: si ahora entendemos por «naturaleza» el ámbito de los objetos de conocimiento (esto es, el de los objetos de la física matemática), sentido de «naturaleza» que sí es terminológico en Kant[26], entonces por «naturaleza» se entiende lo *de iure* calculable, por lo tanto dominable, suprimible en su independencia, y esto quiere decir: lo puesto enfrente, *ob-iectum,* en el sentido de lo que es independiente sólo para poder ser suprimido en su independencia, de aquello cuya independencia, cuyo ser («objetividad»),

[25] Cf. mi *La filosofía de "El capital" de Marx,* Madrid 1983, capítulo IX.

[26] Recuérdese que en 1.4 establecimos por convenio que en adelante emplearíamos solamente la palabra alemana, *Natur* o *die Natur,* nunca su traducción, cuando el sentido fuese el de los parágrafos 45 y 46 de KU, sentido del que además dijimos que no es terminológico.

consiste en que esa independencia haya de poder ser suprimida.

Es ciertamente del propio Kant de quien, cuando investiga la *possibilitas* del conocimiento, podemos históricamente decir que lo que está investigando es la *possibilitas* de la física matemática. No es menos cierto que esto se encuentra circunscrito, delimitado, por el hecho de que para Kant el conocimiento es un modo particular de validez. Ahora bien, en Fichte, eso que llamamos el conocimiento ciertamente no es la validez, pero tampoco un modo particular de ella, lo cual presupondría el modelo de la *epagogé* y el *Faktum;* es un momento necesario de la validez única y total, que es ella misma lo único válido. Habíamos mencionado, tratando de Fichte, la de-cisión como el dejar atrás todo fin por el hecho mismo de que se lo pone como fin, y también habíamos dicho que es un posible fin mío (esto es, del decidiente como tal) cualquier estado de cosas que sea cognoscitivamente representable. Más exactamente, algo es un estado de cosas cognoscitivamente representable en cuanto que es un posible fin, o sea, lo que ocurre en Fichte es que la representabilidad cognoscitiva, la *possibilitas* del conocimiento, está constituida por la exigencia de que la de-cisión tenga siempre algo con respecto a lo cual ella se de-cide, algo que, siendo puesto, es por ello mismo dejado atrás. Por eso todo lo necesario, todo lo *a priori,* todo lo absolutamente cierto del conocimiento está determinado por la exigencia de que todo estado de cosas, todo lo cognoscitivamente representable, sea suprimible en su independencia, esto es, en principio producible, por lo tanto dominable, calculable. La *possibilitas* misma del conocimiento estriba en que la de-cisión comporta un «frente a qué», «con respecto a qué», «por encima y más allá de qué». Así, pues, es exigido por el carácter mismo

de de-cisión que haya un constante construir estados de cosas que flota de un estado de cosas a otro, que establece en cada caso una situación y a la vez la suprime, en un flotar sólo limitado de manera absoluta por la exigencia misma de que cada estado de cosas pueda ser dejado atrás, es decir, sea suprimible, dominable, calculable; este flotar, *Schweben,* es lo que Fichte designa como el acto de la «imaginación».

Remitamos ahora a las explicaciones con las que, en momentos de la primera parte de este libro, tratamos de precisar el sentido del término «reflexión». Hablábamos de lo que hemos llamado la lectura M y la lectura J de Kant. Veíamos que el intento de tránsito de una lectura a la otra estaba motivado por la pretensión de subordinar la raíz común arreflexiva a la reflexión, quitándole así su carácter de raíz común arreflexiva. En Kant este intento fracasa porque la citada pretensión, aunque el propio Kant la tenga, es esencialmente antikantiana, o, dicho de otra manera, porque el núcleo de la filosofía de Kant es tan fuerte que no se deja manipular ni por Immanuel Kant. El intento habría de pretender, en lo que se refiere al análisis del conocimiento, subordinar la imaginación al entendimiento, haciendo de aquélla una exigencia o producto de éste, hacer del esquema algo así como un resultado del concepto o de su aplicación, hacer de la síntesis una consecuencia de la unidad, hacer, por lo tanto, que toda la estructura del conocimiento pendiese de la apercepción pura. En cuanto a este último punto, vimos posteriormente (cf. 2.2) que eso no puede hacerse en modo alguno con la apercepción pura tal como ella está en Kant, pero que quizá quedase el recurso de admitir que esta imposibilidad se debiese a que la apercepción kantiana no fuese sino la aparición en el limitado marco del análisis del conocimiento de algo que de suyo no

fuese conocimiento, sino aquello de lo cual el conocimiento es un momento necesario; ese es el intento de Fichte; el fondo de la apercepción es para Fichte la de-cisión (cf. 2.3); esto implica interpretar genéticamente el conocimiento (la *possibilitas* misma del conocimiento) a partir de la de-cisión; se consigue entonces subordinar todo a la reflexión, interpretando la reflexión como de-cisión. La de-cisión es la figura absoluta de la reflexión. La tesis de Fichte no es que lo absoluto (cf. 2.1) «sea» la de-cisión, pero sí que lo absoluto sólo se manifiesta, sólo se oculta, sólo tiene lugar, en la de-cisión.

2.5

El derecho en Kant y en Fichte

En Fichte, como hemos visto, la concordancia con la forma de universalidad es en lo práctico, ciertamente, una exigencia válida, por lo tanto —tratándose de Fichte— absolutamente válida, pero no es ella misma el principio absoluto de lo práctico; es, por el contrario, una exigencia derivada, y —añadimos ahora— lo es porque presupone algo que ha de ser justificado como inherente a la de-cisión, derivado, generado. Eso presupuesto es la noción o la *possibilitas* de una pluralidad en principio infinita e indiferente de casos, noción sin la cual no puede hablarse de forma de universalidad; en otras palabras: ha de ser generada y tomada como base la posición de mí mismo como uno de entre muchos. Esta posición implícitamente se ha generado ya con lo dicho en los capítulos precedentes. Hemos llegado, en efecto, a la exigencia de un construir estados de cosas o posibles fines (cf. 2.4) como un «flotar» sólo limitado por la condición misma de que cada estado de cosas pueda ser dejado atrás, esto es, sea suprimible; y este construir comporta como característica interna suya el que todo lo que se construye es posible, pero no todo como proyecto del mismo decidiente, sino siendo unas cosas alternativas frente a otras. Estamos, pues, legitimados para hablar de mí también como un caso parti-

cular de una pluralidad en principio infinita. Es entonces cuando adquiere sentido y se hace principio la exigencia de concordancia con la forma de universalidad. Pero entonces, según Fichte, ya no estamos en el terreno de la *Sittlichkeit*, de la moralidad, sino en el del «derecho».

Ahora bien, aquella exigencia de concordancia con la forma de universalidad que kantianamente constituía la fórmula del imperativo categórico se refería en Kant a la máxima, no a la materialidad de la acción, mientras que el derecho, tanto para Kant como para Fichte, sólo puede referirse a la acción en cuanto materialmente constatable. Por otra parte, es cierto que una exigencia de concordancia con la forma de universalidad aparece como el único principio *a priori* del derecho ya en Kant. Parece, pues, que en Kant (no en Fichte) se trata de dos principios de universalidad distintos, pues uno de ellos sólo puede referirse a la máxima y el otro sólo a la materialidad de la conducta; y así es, pero hemos de matizar en qué sentido.

Volvemos, pues, por unos momentos a Kant:

El juicio según el imperativo categórico se refiere a la máxima. La materialidad de la conducta es objeto de conocimiento, pero la misma conducta material puede responder a máximas distintas e incluso incompatibles entre sí; por lo tanto, no conocemos la máxima, ni siquiera cada uno la suya propia. Por lo mismo que es inaccesible al conocimiento, la máxima es inasequible a cualquier intento de coacción; si yo haría A, pero, en virtud de cierta amenaza que he recibido, hago B, entonces es que, ya con independencia de la amenaza, mi actitud no era pura y simplemente hacer A, sino que era hacer A salvo que, por ejemplo, ocurriese la amenaza en cuestión; así, pues, la amenaza no ha cambiado la máxima, sólo ha hecho que la misma máxima, al aplicarse a datos materiales diferentes, dé como resultado

una acción material diferente. El que sólo sea juzgable según el imperativo categórico aquello que es inaccesible a toda coacción nos plantea, si tenemos en cuenta que al derecho le es esencial la capacidad coactiva, el problema de cómo evitar que el derecho quede pura y simplemente al margen de lo práctico en sentido kantiano; este problema se resuelve si y sólo si la propia validez del imperativo categórico comporta la validez de algo (que, por todo lo dicho, no podrá ser el imperativo categórico mismo) que se refiera a la conducta material (no a la máxima) y con base en lo cual, por lo tanto, pueda legitimarse una coacción, en otras palabras: si y sólo si no hay únicamente, por una parte, lo moral (el imperativo categórico) y, por otra parte, lo jurídico-empírico (cognoscitivamente constatado), sino que hay también lo jurídico-formal (entendiendo «formal» a partir del sentido específicamente kantiano de «forma»), o sea, las condiciones de la posibilidad de un derecho en general; lo jurídico-formal, según esto, habrá de tener en común con el imperativo categórico el carácter formal y *a priori*, y en común con lo jurídico-empírico la referencia exclusiva a la conducta material, no a la máxima, y, por lo tanto, la capacidad de servir de pauta a una coacción. Y, en efecto, se encuentra como inseparable de la propia validez del imperativo categórico (por lo tanto sin establecer ningún nuevo modo de validez del discurso) el elemento jurídico-formal, pero se lo encuentra no como aplicación del imperativo categórico mismo (esto es justamente lo que no puede ser), sino precisamente como lo abstractamente negativo frente al imperativo categórico, pues lo jurídico-formal deriva precisamente de que el Estado *no* está legitimado para invocar el imperativo categórico y de que el derecho *no* puede obtenerse del imperativo categórico. El hilo argumentativo es el siguiente: una fuerza material no puede tener

acceso a la máxima, sino sólo a la materialidad de la conducta, y lo que se juzga según el imperativo categórico no es la materialidad de la conducta, sino la máxima; por lo tanto, el Estado, que es una fuerza material, no puede hacer juicios morales, juicios según el imperativo categórico, no puede, pues, pronunciarse sobre el valor intrínseco de las conductas, no puede decir qué es bueno y qué es malo, qué se debe y qué no se debe; de esta manera se fundamenta una «libertad» del individuo que ya no es la libertad de la Razón práctica, sino una «libertad» material, externa, puesto que es la exigida ausencia de una coacción. Hay que preguntarse ahora si esta «libertad» externa constituye alguna norma, ya que a primera vista pudiera parecer que más bien consiste en ausencia de norma; constituye, sin embargo, en efecto norma, porque del mismo argumento que nos ha conducido hasta esa «libertad» se sigue que ella es «libertad» para todo individuo posible, libertad universal, y puede, por lo tanto, enunciarse así: a cada individuo se le reconoce la «libertad» de hacer todo aquello tal (o bajo condiciones tales) que la «libertad» de hacerlo se le pueda reconocer también a cualquier otro bajo las mismas condiciones que al primero, o bien: yo tengo derecho a hacer todo aquello tal (o bajo condiciones tales) que, sin contradicción, el mismo derecho se pueda reconocer también para todo otro en las mismas condiciones en que se me reconoce a mí. Este es kantianamente el único principio *a priori* del derecho.

Según el razonamiento que se acaba de exponer, el cual constituye el nervio de la filosofía del derecho de Kant, todo lo jurídico-formal, esto es, la posibilidad misma de un derecho y, por lo tanto, la posibilidad de un Estado (en cuanto distinto del mero poder fáctico), deriva exhaustivamente de algo que tiene (y, por así

decir, a mucha honra) el carácter de una abstracción o negación abstracta: el Estado *no* puede hacer juicios morales, *no* puede emplear el imperativo categórico, *no* puede referirse a ninguna otra cosa que a la materialidad externa de las acciones. Momento es de decir que, en efecto, lo político como tal es esencialmente abstracción, o, dicho de otra manera, que las cosas por las que vale la pena luchar en política son abstracciones y precisamente la medida en la que son abstracciones es aquella misma en la que vale la pena luchar por ellas; pongamos, por ejemplo, la libertad de expresión; consiste en que el derecho a expresarse no dependa en absoluto de lo que uno diga, o sea, reposa en un «hacer abstracción» del contenido; la abstracción sólo termina allí donde comienza la censura; y lo mismo ocurre con todas las demás libertades políticas; todo aquello que abs lutamente hay que defender en política consiste en abstracciones.

Queda, pues, aclarado en qué sentido son dos distintas las fórmulas de concordancia con la universalidad que hemos encontrado en Kant, una como expresión del imperativo categórico, la otra como único principio *a priori* del derecho. La «libertad» a la que se refiere la segunda fórmula no puede ser la libertad de la Razón práctica, porque de lo que se trata en esa segunda fórmula es de «libertad» material, externa, como ausencia de una coacción que de suyo podría tener lugar.

En Fichte, en cambio, no hay más que una regla de concordancia con la forma de universalidad. Ella es el principio del derecho y se refiere a la materialidad de la conducta, pero con ello Fichte cree continuar la fórmula kantiana del imperativo categórico, simplemente situándola en lo que, según Fichte, es su verdadero terreno. El principio del derecho no surge en Fichte por lo que llamábamos a propósito de Kant la negación abstracta,

esto es, la mera ausencia o imposibilidad de aplicación del principio de lo moral, sino que, en Fichte, se trata simplemente de momentos distintos de la génesis; la libertad principio de la *Sittlichkeit* y mi libertad que ha de repartir el campo con la libertad de cada uno de los otros, ambas son en el fondo la misma libertad, pues ella, como hemos visto al principio de este mismo capítulo, comporta la posición de sí mismo como miembro de una pluralidad en principio infinita e indiferente por lo mismo que comporta en general el reconocimiento de una pluralidad, siquiera sea para que ésta resulte, en la de-cisión, anulada en la unidad de un único e invariable. La pluralidad es, por una parte, la pluralidad de las cosas, la «naturaleza» como el ámbito de los objetos de conocimiento (cf. 2.4), por otra parte soy yo como uno entre muchos, como sujeto del derecho; la unidad es, por una parte, la del sujeto de la *Sittlichkeit*, por otra parte la unidad a la que queda remitido y en la que queda anulado todo objeto por lo mismo que, en la de-cisión, siempre todo fin ha quedado ya atrás; si designamos estos cuatro términos respectivamente como «naturaleza», «derecho», «moral» *(Sitten)* y «dios», empleamos con ello palabras que el mismo Fichte emplea a veces.

En Kant, la «libertad» base del derecho se legitima a partir de la insalvabilidad del abismo entre lo práctico y lo cognoscitivo, expresada en la carencia de sentido de hacer juicios morales sobre la materialidad de las acciones. Esa «libertad» se refiere a la conducta materialmente constatable, y, por lo tanto, el que haya o no tal «libertad» es ello mismo cosa que se constata materialmente, cuestión de conocimiento empírico; está, pues, situado en un terreno en el que no cabe certeza absoluta. Se exige la garantía de esa «libertad», y el Estado está para proporcionar tal garantía, pero a la vez se sabe

que todo ello se produce en un ámbito, el de lo empíricamente constatable, en el que no hay garantías absolutas. Por eso no hay un modelo de Estado que constituyese la realización efectiva del principio del derecho, y por eso no ha lugar a deducir de dicho principio la «Constitución» de un Estado.

Por el contrario, en Fichte, la libertad de la que trata el derecho es efectivamente la libertad; no es una incapacidad o negación abstracta, sino un momento de la génesis. Por lo tanto es una exigencia absoluta, que no puede conformarse con la radical incertidumbre de lo empírico. Ha de construirse el modelo de Estado que garantice absolutamente la libertad de cada ciudadano. Es precisamente aquí donde surge el punto más eficazmente atacado por la crítica de Hegel ya en la *Differenzschrift;* sólo que Hegel no parece darse cuenta de que aquella particularidad de lo criticado que da contundencia a la crítica es a la vez lo que distancia a Fichte de Kant, o sea, de qué la eficacia de la crítica referida a Fichte se volvería mera exterioridad si la misma crítica hubiese de referirse a Kant. En efecto, lo que Hegel demuestra es que, para garantizar absolutamente la libertad, el Estado tendría que suprimirla absolutamente, pues la garantía absoluta significa prevenir toda posible actuación que pudiese anular aquello que se pretende garantizar y no hay ninguna actuación que no pueda de un modo u otro caer bajo tal sospecha[27]. Estos párrafos de la *Differenzschrift* adelantan algo de lo que aparecerá bajo el título «La libertad absoluta y el terror» en la «Fenomenología del espíritu». Ahora bien, lo que verdaderamente convierte la garantía de la libertad en la anulación de ésta es la exigencia de absolutez de esa garantía, o, en otras palabras, la pretensión de

[27] G. W. F. Hegel, Gesammelte Werke, tomo 4, pp. 54-58.

realizar materialmente (esto es, para Kant, en lo empírico) una certeza absoluta; y precisamente esta pretensión separa a Fichte de Kant, cosa de la que Hegel no toma nota por la sencilla razón de que en el punto decisivo a este respecto, a saber, en cuanto al reconocimiento o no de una certeza radicalmente finita, irremisiblemente no absoluta, Hegel está del mismo lado que Fichte.

Parte tercera:

Hölderlin

3.1

Transición

Empecemos resumiendo algunos conceptos que hemos desarrollado en las dos partes precedentes.

Lo que motiva el intento de tránsito de la lectura M a la lectura J de Kant es la exigencia de la génesis, exigencia que representa una huida ante la paradoja de que la validez hubiese de ser precisamente aquello que *no* puede ser validez-absoluta. Esa tendencia a la génesis es, sin embargo, profundamente antikantiana, pues el pensamiento de Kant no puede entenderse de otro modo que en su carácter de *epagogé*, carácter que está vinculado a lo que reiteradamente hemos llamado la *finitud* y también algunas veces la *diferencia*, a saber, de aquello en lo que consiste la validez a lo válido, del ser a lo ente. A la finitud, la diferencia y la *epagogé* está vinculado el tipo de «uno» o de «común» que, tomando palabras del propio Kant, hemos llamado «raíz común desconocida». En cuanto a qué significa esto y cómo se caracteriza en la obra de Kant lo así designado, damos por entendido todo lo dicho en los capítulos precedentes y por asumidos los sentidos que allí hemos dado a ciertas palabras. Destaquemos ahora en particular que la separación con respecto a esa «raíz común» es: el acto por el que el modo de construcción se fija, esto es, se constituye en regla, por lo tanto el acto en el que el

universal se produce al segregarse del caso concreto de su aplicación, acto que no es sino la posición de objetividad, de la cual quedó dicho que es lo mismo que la autoposición, por cuanto el que las representaciones hayan de poder ser reunidas en una y en cada caso sólo una interpretación de la situación objetiva es lo mismo que el que todas ellas sean las representaciones de un mismo y único representante *de iure;* en otras palabras: la posición, la fijación de un *quid*, es idéntica con la autoposición; el ser-objeto del objeto es lo mismo que el ser-sujeto del sujeto; ambas cosas, producción del universal (regla de construcción, concepto, fijación de un *quid*) y autorreferencia, son los en principio «dos» sentidos de la palabra «reflexión», los cuales, en virtud de desarrollos kantianos ya expuestos y a los que acabamos de aludir resumidamente, no son dos, sino uno solo; «antes» de la reflexión, no hay conocimiento, pues nada se caracteriza como tal o cual, y no lo hay porque ese «antes» es también «antes» de la distinción de conocimiento y decisión, o sea, no hay tampoco decisión, pues también la decisión, la máxima, implica el establecimiento de un *quid*. La separación por la que el concepto (separándose frente al esquema) es concepto y por el otro lado queda la sensación, es la misma por la que la decisión es decisión y el conocimiento es conocimiento[28]. Donde no hay separación del universal frente al caso concreto, donde, pues, tampoco la hay del sujeto frente al objeto, no hay en general poner, fijar, establecer. Lo arreflexivo, prerreflexivo o transreflexivo es la *áthesis*, la ausencia de todo «poner».

[28] La solidaridad entre la separación de concepto frente a intuición en el conocimiento y la de la decisión frente al conocimiento mismo, solidaridad a la que hemos aludido repetidamente en este libro, se encuentra expuesta en mis *Desconocida raíz común* y *Releer a Kant*, ambos ya citados.

Esa *áthesis* o «raíz común» aparece (o más bien no-aparece) en distintos momentos de la sistemática de la obra kantiana con designaciones diferentes, entre las cuales, sin embargo, el nexo es visible en esa misma sistemática: la síntesis como la raíz común de la unidad y la pluralidad, el esquema como la raíz común de la cual se segrega el concepto quedando entonces como el otro lado la(s) sensacion(es), la imaginación como la raíz común del entendimiento y la sensibilidad. Bien es verdad que esos términos, tomados de designaciones tradicionales de «facultades» y «actos» de las mismas o tipos de «representación», no hacen del todo justicia al hecho de que no puede tratarse de nada «del sujeto», de que, siendo la reflexión misma el acto por el cual es puesto un objeto al diferenciarse el sujeto como sujeto frente a él, no hay prerreflexivamente ni «sujeto» ni «objeto». En unas pocas líneas de KU (parágrafos 45 y 46) Kant llega a superar incluso esta limitación, no terminológicamente, sino empleando de manera huidiza una palabra que, por lo demás, emplea frecuentemente, pero con otros sentidos, palabra que, en todo caso, en esas líneas no puede designar nada «subjetivo» ni «objetivo», o, si se prefiere decirlo así, designa algo que está a la vez «en el sujeto» y «en el objeto» en cuanto que está como *dejado atrás* en y por el ser-sujeto (autoposición) del sujeto y, lo que es lo mismo, en y por el ser-objeto (posición *qua* contra-posición) del objeto; aquello, pues, que en la reflexión es preterido. La palabra es, como ya hemos adelantado (cf. 1.4), *die Natur.*

Desde el punto de vista de la lectura M, la reflexión, por lo tanto el discurso válido, esto es, tanto el conocimiento como la decisión, sólo tienen lugar en la pérdida (en el substraerse o rehusarse) de lo huidizamente designado como *die Natur;* son esa pérdida o substraerse o rehusarse; la reflexión, o sea, la validez, es eso. Al

decirlo así, no se establece valoración alguna; simplemente se buscan palabras para describir eso de la «desconocida raíz común», que es, como hemos visto, esencial a la lectura más kantiana de la obra de Kant.

Se ha visto también que el fenómeno «desconocida raíz común», y, por lo tanto, lo que representa *die Natur,* es solidario del planteamiento epagógico e incompatible con la tendencia a la génesis, tendencia que es la responsable del intento de tránsito de la lectura M a la lectura J. El que la reflexión misma haya de ser considerada como el substraerse de un prerreflexivo o arreflexivo, como la pérdida de algo llamado *die Natur,* es un escollo que habrá de eliminarse si la exigencia de la génesis ha de seguir adelante; por eso ya el intento de tránsito de M a J, dentro de Kant mismo, comporta (con el carácter de fecundo fracaso) la búsqueda de hacer del esquema la operación del entendimiento en la sensibilidad, el operar del concepto en la intuición (cf. 1.2 y 1.3), e incluso, aunque esto ya sólo a título de «dialéctica», pero con la ambigüedad que el papel de la «dialéctica» tiene en la lectura J (cf. ibid.), un intento (también fecundamente fracasado) de hacer de *die Natur* un transsensible en el marco de una lectura, la J, en la que precisamente lo práctico tiende a ser lo transsensible (cf. ibid.).

En otras palabras: la «desconocida raíz común» es el modo de mantener la irreductibilidad recíproca de los términos, y es, por lo tanto, justamente aquello que la génesis no podrá tolerar. En vez de remitir a una «raíz común desconocida», la aspiración genética será la de que la dualidad misma derive de uno de los términos; ¿de cuál?; precisamente uno de los términos está constituido por el separar*se* mismo: el constituirse el modo de construcción en regla, el segregarse el concepto con respecto al esquema, segregarse en el cual lo que queda

del otro lado ya no es entonces el esquema, pues éste es anterior al segregarse, sino la figura en la intuición; segregarse que es a la vez la autoposición constitutiva del sujeto como sujeto, en la cual, y sólo en ella, tiene lugar la posición del objeto como objeto. Este segregarse es lo que hemos llamado la *reflexión;* de este término habrá de salir la dualidad misma, si la pretensión genética vale; es decir: la reflexión misma habrá de adquirir en tal caso el carácter de absoluto (cf. 2.1); y ya vimos, siguiendo a Fichte (cf. 2.2 a 2.4), que la reflexión sólo puede tener ese carácter y esa potencia si se la entiende como de-cisión.

Que la reflexión asuma ahora, en la figura de la de--cisión, el carácter de absoluto, no quiere decir que «sea» ella misma «lo absoluto», sino simplemente que ella y sólo ella es la presencia y/o ausencia de lo absoluto, el «saber absoluto». Fichte se ocupa cuidadosamente de hacer esta última precisión, sobre todo a partir de la intervención de Jacobi[29], y, si bien es más que discutible que ese cuidado pudiese librar a Fichte de la «acusación» de «nihilismo», en cambio es cierto que Fichte se mantiene consecuente con su planteamiento inicial, pues sigue pensando lo absoluto de manera que la presencia-ausencia de ello tenga lugar precisamente en la reflexión, entendida ésta en su forma absoluta, esto es, como de-cisión.

Die Natur, por su parte, no es ningún «absoluto»; de ella no se «deriva» la dualidad. Ya hemos visto (cf. 2.2) que la objeción de Fichte a la «desconocida raíz común» kantiana es que a partir de ella no puede haber génesis. Lo designado como *die Natur* no tiene nada que hacer en el marco de la pretensión genética; está,

[29] F. H. Jacobi's Werke, Leipzig 1812-1825, tomo III, pp. 1-60.

por el contrario, vinculado estrictamente a la concepción epagógica.

De acuerdo con todo lo que hasta aquí hemos caracterizado como la lectura más kantiana de Kant, en el discurso válido *die Natur* se substrae sin que el propio discurso válido sepa nada de ello; ese substraerse que ni siquiera comparece como tal constituye la validez del discurso válido; donde, en cambio, *die Natur* comparece, ciertamente no de otro modo que como substraerse (pues no de otro modo tiene lugar *die Natur*), es donde tiene lugar la *áthesis;* si ello es, pues, algo así como un decir, habrá de ser el decir atético, con toda la carga que hasta aquí ha asumido en nuestra exposición la palabra *áthesis,* ya reiteradamente empleada. El decir atético, en este sentido, es el poema. Si nos referimos al poema, no es, pues, en el sentido de que presuntamente pudiese ser, al menos en algún aspecto, traducido en tesis o algo así, ya que entonces estaríamos no en la *áthesis,* sino en un discurso que habría de ser juzgado desde el punto de vista de su pretendida validez, cognoscitiva o práctica.

Así las cosas, no constituiría a primera vista confirmación alguna, sino más bien una nueva dificultad, el hecho de que en la poesía de Hölderlin encontremos expresamente mencionada una *Natur* que parezca ser la que hemos encontrado en la lectura más kantiana de Kant. Porque parece que, de acuerdo con lo que hemos expuesto, el decir del poeta no debe en modo alguno dejarse atrapar en algo así como conceptos o tesis. Esto es cierto, pero será todavía más cierto una vez que lo hayamos matizado en los siguientes tres puntos.

En primer lugar, no se olvide que en Kant, en particular en la lectura más kantiana (la lectura M), que es la que ahora mismo estamos siguiendo, la filosofía misma se distingue tanto del discurso cognoscitivamente

válido como del discurso prácticamente válido, es decir, no tiene ella misma estatuto de discurso válido, y, por lo tanto, tampoco de la filosofía puede decirse en rigor que ella consista en conceptos y/o tesis.

En segundo lugar, por lo que se refiere a la palabra *die Natur* en Kant, hemos dicho que ella, con el sentido que le hemos dado, sólo aparece huidizamente, y que toda fijación terminológica de la misma palabra la convierte a otros significados. No se trata, pues, de un «término» ni de un «concepto». En última instancia, Kant se queda sin terminología.

El tercer punto es que nos hemos referido a una poesía, la de Hölderlin, cuyo carácter es el de la imposibilidad. Quizá esto sea (incluso tautológicamente) carácter de todos aquellos poetas que están por encima de toda valoración y de toda crítica. Hölderlin se pone siempre y en cada caso a hacer precisamente aquello que no se puede hacer, y se pone a ello precisamente para no-poder hacerlo; dígase, si se quiere, «para fracasar».

Es el momento de recordar otra evidencia que contribuye a su vez a dificultar nuestro trabajo. Los borradores «teóricos» de Hölderlin, aun demostrando (por si hiciese falta) que su autor no era en modo alguno inferior a Hegel ni a Schelling en cuanto a capacidad de pensar filosóficamente, sin embargo no alcanzan a lo decisivo de la poesía del propio Hölderlin; esto es visible incluso a través del hecho trivial de que, cronológicamente, los borradores teóricos terminan antes de que la poesía decisiva empiece. Desde diciembre de 1800 hasta aproximadamente marzo de 1801 Hölderlin vierte en alemán versos de Píndaro. Esta recepción condiciona carácter, estilo y forma (incluso métrica) de los grandes poemas tardíos; *Friedensfeier* es de 1801; *Der Einzige* y *Patmos* se sitúan en 1802-1803, y en estos mismos dos años surgen las versiones alemanas de «Edipo rey» y

«Antígona» y las «notas» a ambas tragedias. Finalmente, *Andenken* y *Mnemosyne* pudieran ser fechables incluso en 1805 y, desde luego, no son anteriores a 1803; igualmente tardíos son los comentarios a algunos fragmentos de Píndaro. Pues bien, la serie de los borradores teóricos termina en Junio de 1800; después de esa fecha sólo hay líneas muy aisladas e incluso las explicaciones en cartas son muy infrecuentes y parcas (aunque algunas, como veremos, muy importantes), si bien hay, evidentemente, la posibilidad de considerar como textos teóricos (pero con un estatuto muy particular) las ya mencionadas notas a las dos tragedias de Sófocles.

3.2

«Natur» y «Geschichte»

Hemos hablado hasta aquí de *die Natur* como aquello en cuyo substraerse consiste lo que hemos llamado «la reflexión». Ha aparecido *die Natur* como aquello a lo cual es inherente el substraerse (de ahí «desconocida») y de manera que ese substraerse (o sea, la reflexión) constituye la validez del discurso válido. Por otra parte, la oposición de esos dos términos, la oposición, inherente a la *Natur* misma, de la *Natur* y su substraerse, de la *Natur* y la reflexión, de la *Natur* y la validez, aparece en Hölderlin como la oposición Grecia-Modernidad o, si se prefiere, Hélade-Hesperia. Resulta entonces previsible que se diga que Hölderlin vincula la problemática de *die Natur* a una «filosofía de la historia». Sin embargo, lo cierto es que Hölderlin no habla nunca de «la historia». Habla, eso sí, de Hélade-Hesperia o Grecia-Modernidad. Podemos decir que habla de *die Geschichte,* pero en el sentido de «el acontecimiento», que, por cierto, es el sentido primario de la palabra alemana que acabamos de emplear. El acontecimiento es la *Natur* misma, esto es, su aparecer en su substraerse, y esta doble vertiente es la cuestión Hélade-Hesperia. Pero no adelantaríamos nada, más bien echaríamos todo a perder, si entendiésemos esto en el sentido de que Hölderlin, «en vez de» tratar de «la» historia en general,

tratase de un acontecimiento o proceso concreto, de algo así como una determinada historia. Pues entonces, con eso de «un acontecimiento», etc., estaríamos refiriéndonos a algo que tendría lugar «dentro de» «la» historia; un acontecimiento es *obviamente* algo que tiene lugar *en* el tiempo, lo cual implica que el tiempo sigue antes y después y que, por lo tanto, el acontecer en general acontecía ya antes y sigue aconteciendo después. Mientras esta representación obvia del tiempo impere de manera irrestricta, no se podrá evitar que cualquier mención de algo así como un «acontecimiento» aparezca como una delimitación contingente dentro de algo que de suyo uniformemente sigue: un acontecimiento en el tiempo, una *Geschichte* dentro de «la» *Geschichte.* Esta manera de asumir de antemano el tiempo y, por ende, la historia, es, ciertamente, la que hay; no hay otra; y, sin embargo, cada vez que verdaderamente *hay* esa, esto es, cada vez que esa noción no es simplemente algo en lo que uno se mueve sin saber que se mueve en ello, cada vez que es originariamente asumida, es posible ver que esa noción del tiempo o, en su caso, de la *Geschichte* no es lo originario, sino que resulta del substraerse de algo. Donde por primera vez «hay» esa noción, en el sentido fuerte que acabamos de dar a la palabra «haber», es en la «Física» de Aristóteles[30]. Y, en efecto, allí el tiempo *(khrónos)* empieza no siendo el tiempo que permanece siempre y siempre-igual; empieza siendo el «entre», la di-stancia del *de qué* y el *qué* en el llegar-a-ser. Sólo porque por tiempo se entiende a continuación esa di-stancia en cuanto descualificada, en cuanto que el *de qué* y el *qué* son considerados meramente como uno y otro, como meramente distintos y,

[30] Cf. el texto «El sentido y lo no-pensado» en mi *De Grecia y la filosofía,* ya citado.

por lo tanto, como iguales, la distancia, pues, como magnitud *(mégethos)*, sólo por eso pasan el *de qué* y el *qué* a ser el antes y el después considerados como dos ahoras y la distancia pasa a ser considerada como algo uniforme, en lo cual pueden señalarse nuevos ahoras, de modo que eso uniforme, por ser uniforme, necesariamente se continúa antes del antes y después del después. Tenemos así la representación obvia del tiempo, pero no la tenemos como comienzo, sino (y así ocurrirá siempre) como resultado. Pues bien, si recordamos que esa noción del tiempo es a la vez una noción de la *Geschichte*, a saber, la noción de «la» *Geschichte* como aquello «dentro de» lo cual tiene lugar toda *Geschichte*, la noción de la *Weltgeschichte* («historia universal»), entonces podremos entender que, paralelamente a lo que ocurre con la noción de «el tiempo», si el Hegel maduro enseña filosofía de la *Weltgeschichte*, sin embargo, el concepto *Weltgeschichte*, como la noción del tiempo que resulta de la «Física» de Aristóteles, no está ahí al comienzo de la exégesis que conduce a él, sino que tiene sus raíces en algo distinto.

En Hölderlin, en efecto, no se trata en absoluto de «la» historia; simplemente ocurre que en la problemática de Hölderlin es esencial una di-stancia, y ella es la distancia Grecia-Modernidad o Hélade-Hesperia. Esta contraposición aparece constituida ya en el «Hiperión», y nos interesa por de pronto destacar algunos aspectos del modo en que allí aparece.

La presencia-ocultamiento de *die Natur* es también el modo en el que «los dioses» se-dejan-y-no-se-dejan ver. Ello ocurre porque Hölderlin se sitúa por encima de nuestra torpe asunción habitual de lo sagrado de los griegos como «religión». ¿Qué derecho tenemos a aplicar a Grecia este concepto helenístico-romano-cristiano para el que ni siquiera hay palabra en griego? Lo sagrado en

Grecia es lo que comparece en la obra de arte como tal. Los «mitos» se llaman en griego arcaico y clásico los *lógoi*[31], y, si hay que señalar en concreto a algún lugar en el que se encuentren, éste no podrá ser otro que, en efecto, el *légein* ¿de quién?; prioritariamente el de quien es el entendido en *légein* y *lógoi*, es decir, el del poeta. Un templo no puede ser templo sino porque es bello, y lo mismo vale para cualquier otra cosa en cuyo ser comparece el dios. El ámbito de lo sagrado y lo divino es el ámbito de la belleza y la obra de arte. A su vez, este ámbito no es en la Grecia antigua una región diferenciada y aparte, sino que es sencillamente el mundo.

Por otra parte, es esencial el que la Grecia así concebida aparezca en «Hiperión» sólo a través de un estudiado juego de refracciones. El texto son las cartas de alguien que, habiendo nacido y pasado su juventud en las ruinas modernas de Grecia, ha vuelto allí desde Alemania, donde vive, para recordar cosas; las cartas, escritas a su amigo alemán, recuerdan los episodios de juventud que condujeron a Hiperión a abandonar las ruinas mediterráneas para ir a parar al Norte. En ningún momento se pone en duda la esencial lejanía de eso que la Grecia antigua es. Ello, aquello de lo que se trata, lo sagrado, es *die Natur* o es «la belleza» o es Diotima. En cualquier caso, Hiperión y Belarmino moran en el lado opuesto; lo esencial es la distancia; tiene que ser así, porque la *Natur* misma es su propio substraerse, es la *áthesis*. Por ello, no sólo Grecia es desde el primer momento algo que irremisiblemente se ha ido, sino que también de Diotima sabemos desde el principio que ha muerto.

[31] Cf. mi ya citado *De Grecia y la filosofía*, en especial los capítulos 4 y 5 del texto «Heráclito-Parménides (Bases para una lectura)».

El otro lado, aquel en el que Hiperión y Belarmino moran, es descrito como el ámbito de la escisión, la separación, la fijación, lo que aquí hemos llamado «la reflexión», la validez del discurso cognoscitivo o práctico. La descripción de ese mundo aparece en la penúltima carta de Hiperión como despreciativa caracterización de «los alemanes». Se diría que es un rechazo sin paliativos. Pues bien, lo que la última carta dice, la conclusión, es que, precisamente por todo eso que ha dicho de «los alemanes», él, Hiperión, se queda entre ellos, porque sólo en el aprender a soportar sin engaños la ausencia de lo divino puede quizá el canto volver a sonar.

Todo reside en que la *áthesis* no puede comparecer de otro modo que en su substraerse. Si la *áthesis* ha de comparecer en algo así como una figura, ésta no puede ser otra que precisamente la no-figura de la muerte. Por eso no es sólo que Diotima ya desde el principio haya muerto, sino que el siguiente gran proyecto, la tragedia «La muerte de Empédocles», presenta en su primer plan argumental[32] la muerte como el acto a la vez único y total, el único acto en el que la unilateralidad, la fijación, la escisión quedan atrás, o sea, en el que se está por encima de la reflexión. Sin embargo, el ulterior desarrollo de esta problemática, que desembocará en la renuncia a terminar el «Empédocles», está determinado por el hecho de que esa no-presencia en la que la unilateralidad queda atrás sólo es la muerte en cuanto

[32] Hölderlin, Sämtliche Werke, Kritische Textausgabe, hrsg. v. D. E. Sattler, tomo 12, pp. 19-28. Procuraremos citar por esta edición, designándola con la abreviatura «KTA». Se trata básicamente de la «Frankfurter Ausgabe» (también a cargo de D. E. Sattler) en formato más pequeño y sin los facsímiles. Dado que ni KTA ni la propia Frankfurter Ausgabe están terminadas, hemos tenido que recurrir también a otras ediciones, de las que citamos mediante la abreviatura «StA» la «Stuttgarter Ausgabe» de F. Beissner.

que la muerte no es acto alguno; considerada como un acto, la muerte es tan unilateral como cualquier otro acto; ningún acto, como tampoco enunciado alguno, está por encima o más acá de la reflexión.

Cuando ya ha abandonado el proyecto del «Empédocles», Hölderlin se manifiesta sobre la cuestión *Natur*-reflexión, Hélade-Hesperia, en los términos que a continuación tratamos de resumir basándonos en especial en la carta a Böhlendorff de diciembre de 1801[33]. Lo que hemos visto identificado con la Grecia antigua, esto es, *die Natur*, aparece, ciertamente, como lo «propio» de los griegos, mientras que lo «propio» de los hombres del atardecer (o sea, de los hesperios, de «nosotros») es, en efecto, la separación y la fijación, es decir, la reflexión; pero todo ello ocurre de tal manera que lo propio es en cada caso aquello cuyo «libre uso» es más difícil; por eso, dice Hölderlin, siempre habremos de aprender de los griegos en cuanto a la «sobriedad» y la «claridad de la presentación», esto es, en cuanto a lo propio nuestro; lo propio aparece en cada caso como el punto de partida de un movimiento característico de cada ámbito histórico, movimiento en el que se alcanza el término opuesto o ajeno, pero esta apropiación de lo otro no es en modo alguno una meta que Hölderlin proponga; meta es más bien, al menos para el hesperio, la reconquista de lo propio; este modo peculiar de poseer lo propio que consiste en retornar a ello desde lo ajeno es lo que Hölderlin llama «libre uso» de lo propio, y eso es precisamente «lo más difícil». Este modo de expresar la relación entre el ámbito de la *Natur* y el de la separación o la reflexión hace justicia al hecho de que *die Natur* es ella misma su propio substraerse; ella misma no es sino el remitir de ella

[33] StA, tomo 6, pp. 425-428.

misma a lo otro, a la ausencia de ella misma; es aquello que, en su substraerse, deja que tenga lugar la validez, esto es, que tenga lugar la fijación, la reflexión. Por eso el camino a Grecia, indispensable, sólo es genuino si produce él mismo el retorno. Grecia misma es el origen del *Abend-land*, del país del atardecer, de Hesperia, en el sentido de que es en la Hélade misma donde *die Natur*, puesto que tiene lugar, se substrae, pues su tener lugar es su substraerse.

3.3

El Hölderlin temprano y Fichte

En escritos tempranos de Hölderlin, eso que venimos encontrando en Hölderlin mismo como *die Natur* se llama todavía *Seyn*, «ser». Antes de entrar en más detalles, digamos que el tema de nuestro estudio no es la recepción de Kant por Hölderlin, sino la conexión entre ambos en cuanto a la cosa misma; en otras palabras: nuestro problema no es el de qué entiende Hölderlin por «Kant» ni, por lo tanto, el de si y en qué medida y hasta cuándo sigue creyendo Hölderlin (en algún temprano momento sin duda lo creyó) que lo que hace es dar «todavía un paso más» en el «más allá de Kant» que supuestamente otros habrían ejecutado. Dicho esto, nos referiremos en especial a dos textos de 1795; uno es el que los editores titulan *Urtheil und Seyn*[34], el otro es el «prólogo» a la llamada «penúltima versión» del «Hiperión»[35]. En ese momento suena con más o menos claridad la respuesta inmediata de Hölderlin a la primera versión de la *Wissenschaftslehre* de Fichte. En resumen podría formularse como sigue. No cabe, según Hölderlin, reconocer como lo absolutamente primero el

[34] StA, tomo 4, 1, pp. 216-217.
[35] KTA, tomo 10, pp. 149-150 y 162-163.

yo o la autoposición, porque autoposición implica relación a sí mismo y, por lo tanto, ya desdoblamiento; no puede, pues, lo así designado ser un incondicionado, pues tiene por condición el desdoblamiento y la referencia a sí mismo en ese desdoblamiento. En el sentido en que cupiere hablar de algo así como un absolutamente primero, lo así llamado habrá de ser anterior a toda reflexión.

La aparición de la palabra «yo» en esta crítica a Fichte responde a la figura concreta de la primera versión de la *Wissenschaftslehre.* Pero el fondo de la cuestión es independiente de que se use o no esa palabra. Fichte explicará luego, en las versiones de la *Wissenschaftslehre* posteriores a 1800, y de manera especialmente clara en la ya citada de 1804, que la *Wissenschaftslehre* nunca ha pretendido ni admitido que el principio sea el «yo», si por «yo» se entiende algo percibido o encontrado, es decir, un *Faktum,* pues, en cuanto percibido o encontrado, nunca podría ser «puro yo», sino que siempre sería algo «empírico»; el principio no será, pues, dice Fichte, el «yo» como dado, sino el acto en y por el cual el yo se constituye como tal; «acto» quiere ser aquí (en nuestra exposición en castellano) una manera de evocar la palabra *Thathandlung,* que Fichte emplea en 1794 y que él mismo, con referencia expresa a ese uso anterior, substituye en 1804 por *Genesis*[36], siendo precisamente este uso de «génesis» y «genético» por Fichte lo que ha motivado el empleo que nosotros hemos hecho de estas palabras en capítulos precedentes de este libro. La *Thathandlung* es ni más ni menos que lo que aquí (en especial 2.3 y 2.4) hemos

[36] Fichte NW, tomo II, p. 194; seguimos el texto del modo que hemos indicado en la nota 14.

llamado «la de-cisión», la cual resultó ser la forma absoluta de lo que hemos llamado «la reflexión».

Al menos en los puntos que acabamos de tocar, Hölderlin entendió correctamente a Fichte desde el primer momento. Su crítica no se dirige sólo contra la primera versión de la *Wissenschaftslehre*, sino en general contra el punto de vista según el cual la presencia-ausencia de lo absoluto tendría lugar en la reflexión, esto es, en la forma absoluta de la reflexión. Ahora bien, de los capítulos precedentes de nuestra exposición ha resultado que ese punto de vista, el de la figura absoluta de la reflexión, es lo mismo que el punto de vista de la génesis, y que esto mismo es el único contexto dentro del cual se puede emplear en sentido estricto e inequívoco la noción de «absoluto» (cf. 2.1). Parece, pues, que Hölderlin se sitúa fuera del idealismo. Ello no es contradictorio con que sea precisamente el planteamiento de Hölderlin al que nos estamos refiriendo el desencadenante de las trayectorias filosóficas de Schelling y de Hegel. Pues pudiera ocurrir que, en efecto, tanto Schelling como Hegel partan de ese planteamiento hölderliniano, pero para apartarse en diferentes maneras de él, para tratar en distintos modos de, con eso y/o pese a eso, mantener sin embargo el punto de vista de la génesis.

Por de pronto digamos que, expresamente, la crítica de Hölderlin en *Urtheil und Seyn* no se dirige sólo contra la noción de lo absoluto como «yo», sino también contra la de lo absoluto como identidad, incluso si por «identidad» no se entiende la de algo, sino la de aquello que no consiste en otra cosa que en su misma identidad, digamos: la identidad de la identidad misma, un A=A donde A no es nada más que lo que dice la propia expresión «A=A»; aun así, y con mayor claridad precisamente entonces, en la identidad hay un

«con»; si es «consigo mismo», la escisión suena no sólo en el «con», sino también en el «sí» y el «mismo», que son escisión por lo mismo que son autorreferencia, la cual no es posible sin desdoblamiento.

Lo que hemos dicho de que la validez del discurso válido se constituye como tal en el substraerse de *die Natur*, aparece en el Hölderlin de 1795 expresado en términos como los siguientes[37]: el «ser» «tenía que» perderse, pues sólo así puede ser conquistado; «nuestro saber y nuestro actuar» (es decir: la validez del discurso válido) consisten en ese haberse-perdido y, por lo tanto, no tendrían lugar sin aquello que, en su haberse-perdido, los constituye; así, pues, todo «nuestro saber y actuar» tiene como «meta» constitutiva la «recuperación» de eso que, sin embargo, sólo en el modo de la ausencia está presente, presencia esta que designamos como «belleza». El concepto de «aproximación infinita» está en el texto para significar que a la «meta» le es esencial el no poder ser representada como presente. Al final del «Hiperión» (recuérdese lo que dijimos de las dos últimas cartas en 3.2) la cosa estará mucho más clara: sólo en el aprender la ausencia, ahí mismo y en ninguna otra parte, puede volver a sonar el canto.

[37] KTA, tomo 10, p. 163.

3.4

Diferencia y géneros poéticos

Desde el momento en que *die Natur* como lo contrapuesto a la reflexión se identificó con Grecia en contraposición a la Modernidad, con la Hélade en contraposición a Hesperia, quedó por ello mismo indicado que este proceder establece a la vez su propia e insuperable insuficiencia. Es nuestro proceder, y «nosotros», incluidos Kant y Hölderlin, estamos de un lado, somos modernos, hesperios. Por eso no hemos tenido otra manera de referirnos a *die Natur* que marcar el carácter finito de la reflexión, procediendo así, en principio sin saberlo, desde la reflexión. Esa finitud de la reflexión es el ya a propósito de Kant tantas veces aquí expuesto carácter finito de la validez, por el cual la validez misma, aquello en lo que consiste la validez, se diferencia de lo válido, del contenido; finitud o diferencia por la cual la filosofía no es ella misma el discurso válido (no es, pues, «el saber» ni «la ciencia») y sólo puede, ante el *Faktum* de la validez, tener el carácter de la *epagogé;* finitud, también, por la cual hay dos modos, irreductibles el uno al otro, de validez; etc. Todo esto, que ya fue abundantemente explicado en capítulos anteriores de este libro, nos obliga a volver ahora sobre la carta a Böhlendorff citada en 3.2 para reconocer algunas matizaciones. Cuando decimos, como allí decía-

mos, que *die Natur* es lo «propio» de los griegos y que lo «propio» es en cada caso el punto de partida de un movimiento en el que se conquista el término opuesto o ajeno, ciertamente no queremos decir que los griegos alcancen eso que hemos definido como «la reflexión», pues la exposición que hemos hecho del sentido de esta palabra lo vincula a conceptos específicamente modernos; la formulación de la contraposición en términos tales como «arreflexivo»-«reflexión» es nuestra, moderna, y no tenemos ninguna fórmula que no lo sea, porque nosotros mismos, incluido Hölderlin, somos modernos; lo que decimos no es, pues, que los griegos alcanzasen la reflexión, sino que alcanzaban aquel término de la contraposición que nosotros sólo podemos entender como la reflexión; expresamos a veces esta cautela empleando términos menos específicos que «reflexión», hablando, pues, de fijación, separación, diferenciación o, con Hölderlin, de «claridad de la presentación» y «sobriedad», si bien ello no impide que nosotros sólo podamos entender eso como reflexión.

Según Hölderlin, pues, el griego es maestro en la claridad de la presentación y la sobriedad precisamente porque parte de lo opuesto a eso, de lo que nosotros, con término tomado a la vez de Kant y de otros textos del propio Hölderlin, hemos llamado *die Natur* y que en la citada carta a Böhlendorff se llama «el fuego del cielo». La trayectoria griega consiste en que los griegos, porque son oriundos de la *Natur,* del «fuego del cielo», por eso son maestros en lo otro, en lo que desde ahí se conquista, en el «don de la presentación», la «presencia de espíritu» y la «sobriedad». Hölderlin atribuye esta maestría en primer lugar a Homero. En el poema homérico, en el *épos,* tenemos, pues, que considerar dos extremos: porque el poema tiene como fondo «el fuego del cielo», por eso es la obra maestra de la sobria y clara

presentación. Consideremos ahora esta dualidad dentro del poema de manera más general.

En una serie de escritos de surgimiento aproximadamente simultáneo con el abandono del proyecto del «Empédocles», esto es, algo anteriores a la citada carta a Böhlendorff, Hölderlin[38] designa la contraposición de dos aspectos que, según acabamos de ver, se encuentra en el poema épico (homérico) diciendo que en ese poema la *Grundstimmung* («temple de fondo») o la *Bedeutung* («significación») o el *Grundton* («tono de fondo») es *heroisch* («heroico») y que por ello el *Kunstcharakter* («carácter artístico») o *Schein* («apariencia») es *naiv* («ingenuo»). En esos mismos escritos, la contraposición *Grundstimmung-Kunstcharakter* o *Bedeutung-Schein* no es sólo un modo de caracterizar el poema épico, sino que es una pareja de categorías que sirve en general para definir los géneros poéticos; cada género se define atribuyéndole un cierto tono como *Grundstimmung* y otro como *Kunstcharakter;* para ello se manejan tres tonos siguiendo una ley fija que establece qué tono corresponde como *Kunstcharakter* a uno dado como *Grundstimmung,* o, en otras palabras, cuál es, dentro del trío de tonos, el que *sigue como opuesto* a cada uno de ellos, pues ya sabemos que el camino es siempre hacia lo opuesto. Los tres tonos son *heroisch* («heroico»), *naiv* («ingenuo») e *idealisch* («ideal»), y los tránsitos a lo opuesto, esto es, de *Grundstimmung* a *Kunstcharakter,* son: de *heroisch* a *naiv,* de *naiv* a *idealisch* y de *idealisch* a *heroisch.* El conjunto forma, pues, un círculo. Veámoslo con un poco más de detalle.

El primero de los tres caminos que acabamos de citar, a saber, fondo *heroisch,* apariencia *naiv,* es, como ya hemos visto, el caso del *épos,* del poema épico.

[38] KTA, tomo 14, pp. 162-186.

Recordemos que, según esto, el camino «épico» se corresponde con la trayectoria en principio propia de los griegos, la cual, según lo dicho, es propia de ellos precisamente porque es el abandono de lo «propio» griego. Queda de momento por ver si ha lugar, también dentro del ámbito griego, a un «retorno» a lo «propio».

Lo *naiv* puede a su vez ser *Grundstimmung,* fondo; entonces Hölderlin, además de *naiv* o *das Naive,* dice también a veces *die Empfindung* o *das Gefühl* («la sensación» o «el sentimiento»). En ese caso el camino poético consiste precisamente en romper con ese apego a lo «real», en el apartamiento frente a ese carácter de realidad y presentabilidad. El *Kunstcharakter* será, pues, dice Hölderlin, *idealisch.* ¿Qué quiere decir aquí *idealisch* («ideal»)? Frente a la diversidad y la separación, al esto y aquello que aparecían en la claridad de la presentación, *das Idealische* es lo uno y común, pero es lo uno y común visto en el movimiento de retorno desde la diferencia y la presentabilidad. Este camino es, según Hölderlin, el del poema lírico; Hölderlin piensa en especial en la lírica coral griega y, dentro de ella, más particularmente en Píndaro. A la vez considera, coherentemente con todo lo que hemos dicho, que la trayectoria «lírica», tal como acabamos de definirla, es la en principio propia del hesperio, pues consiste en abandonar el elemento «nativo» de éste, el elemento de la separación, la fijación y la presentación; queda en pie la cuestión de en qué consistiría el «retorno» y el «libre uso de lo propio» (cf. 3.2); quizá no en abandonar lo lírico, sino en retornar a ello habiendo recorrido todo el círculo.

Qué cosa sea el tono «ideal», se entiende mejor si consideramos ahora lo «ideal» ya no como «apariencia» o «carácter artístico», sino a su vez como «fondo», como *Grundstimmung* o *Bedeutung.* Entonces el *Kunst-*

charakter o *Schein* es lo «heroico» y el género es la tragedia. En otras palabras: se pone de manifiesto que la unidad no es tal unidad, sino la extrema disonancia. Lo heroico, en el poema épico, no emergía como tal, porque allí ello era el fondo y precisamente no la apariencia. La unidad, en el poema lírico, sólo aparecía como «ideal», *desde* la separación «ingenua». Ahora, cuando la unidad pasa a ser ella misma el fondo de la cuestión, se encuentra *como qué* se manifiesta esa unidad, a saber, como el substraerse-remitiendo-a-lo-otro. La *diferencia*, esto es, la *finitud*, esto es, la irreductible separación entre el ámbito de los dioses (lo sagrado, la *Natur*) y el de «los hombres» (la distinción, la fijación), en otras palabras, la imposibilidad de la génesis, se hace patente ahora en que la unidad «ideal» resulta ser la suprema ruptura.

Con la tragedia, el círculo se ha cerrado, pues pasa a ser punto de llegada lo que al principio era punto de partida, a emerger lo que al principio era sólo el fondo a partir del cual. Helénicamente, la tragedia como género es retorno, pero retorno que no se consuma, pues no llega lo heroico a constituir ello mismo de nuevo el fondo. Grecia termina.

Los tres tonos están establecidos de tal manera que cada uno de ellos media entre los otros dos; así, que al fondo *naiv*, sensible, inmediato, corresponda la expresión artística «ideal», caso del poema lírico, es posible sólo porque el «espíritu» *(Geist)* del poema es el de la disonancia y la ruptura *(heroisch)*; que al fondo heroico corresponda la serenidad y «realidad» de la exposición *naiv*, caso del poema épico, sólo es posible porque el *Geist* del poema es «ideal». Con la introducción de este tercer elemento, el *Geist*, aparece también una nueva terminología. La *Grundstimmung* es designada ahora como el tono sobre el que recae el *Nachdruck* («énfasis»),

el *Kunstcharakter* como aquel sobre el que recae la *Richtung* («dirección»), el *Geist* como aquel en el cual el poema se mantiene, persiste *(Haltung, Verweilen)*.

Los géneros, los tonos y los elementos estructurales para la definición de los géneros, son en principio descritos empleando referentes griegos, pero no para «imitar» lo griego ni tampoco para «no imitarlo». De lo que se trata es de emplear las fórmulas obtenidas para dar expresión a la diferencia, de la que aquí ya hemos hablado en capítulos anteriores, entre lo griego y lo hesperio. De acuerdo con todo lo que ya habíamos dicho, el camino hesperio, no la tarea, sino aquel camino que se produce por así decir fácilmente, parte de la distinción y fijación, de lo que para nosotros, modernos, es la reflexión, en dirección al término opuesto; es, pues, el trayecto «lírico». El poema hesperio es en primera instancia lírico, como el griego es primeramente épico. La tarea que Hölderlin propone, el «libre uso de lo propio», es asumir lo propio no sin más, sino precisamente retornando, o sea, desde lo otro; esto quiere decir: volver a tener por «fondo» lo «ingenuo» (por lo tanto, volver a lo «lírico»), pero habiendo dado toda la vuelta. Para entender qué significa esa vuelta, es imprescindible recordar que la distancia a través de la cual se va y se vuelve es a la vez la distancia entre lo griego y lo hesperio, en otras palabras, que, por ejemplo, el camino a través de la tragedia ya no se entiende como el experimento de una «tragedia moderna», sino como el camino a través de Sófocles.

El abandono del proyecto del «Empédocles» coincide con el momento en el que Hölderlin encuentra una formulación suficiente de la diferencia entre los caminos respectivos del griego y el hesperio. Es, pues, cierto que el proyecto del «Empédocles» es convicto, para Hölderlin, de no haber entendido lo bastante bien esa diferencia, y

ello tanto en el sentido del género (pretensión de componer una «tragedia», en cierta manera según el concepto clásico) como en el de que pretendería hacer presente la *áthesis*, la *Natur*, la cual ciertamente sólo puede ser presente en la figura (esto es: no-presente en la no-figura) de la muerte, comportando ello la problemática que al respecto hemos mencionado en 3.2. Hemos tocado en diferentes momentos de nuestra exposición aspectos del proceso autocrítico de este proyecto. Pero se equivocará quien piense que con esto Grecia pierde protagonismo. Es exactamente al revés. Mientras se pudiese pensar que de alguna manera pudiésemos hacer lo que hacían los griegos, también se podría pensar que quizá de algún modo pudiésemos substituirlos. Desde el momento, en cambio, en que lo griego nos es imprescindible no para que hagamos en modo alguno lo que los griegos hacían, sino que nos es imprescindible como lo otro, entonces no es versión alguna moderna de lo griego, pues tal versión no es posible, sino lo griego mismo como tal lo que nos es imprescindible.

Quizá una impresión aguda de lo último que hemos dicho se pueda obtener, por ejemplo, leyendo «Antígona» a la luz de la problemática que hizo imposible el «Empédocles» y viendo cómo la tragedia de Sófocles está soberanamente por encima de las dificultades que ningún moderno puede superar.

Para empezar, hoy sabemos que la lectura tradicional del decisivo verso 450 de «Antígona» no se sostiene. Hölderlin se encontró tan incómodo con esa lectura, aun sin tener otra, que de hecho ensayó un recurso muy forzado (del cual no vamos a ocuparnos aquí) para evitarla. Lo que la lectura tradicional entiende es que Antígona dice en este verso que no fue Zeus quien estableció para ella el mandato cuyo cumplimiento

Creonte exige. Pero Antígona no dice eso, es decir, no se sitúa de un lado en la oposición entre los dioses y los hombres, no recurre a lo divino como instancia excluyente frente a Creonte. De lo que Antígona habla en ese verso no es del decreto de Creonte, sino de lo que ella, Antígona, ha hecho, y es de eso de lo que dice que no se lo ordenó Zeus; el sentido del verso es precisamente el de excluir que la conducta de Antígona pueda basarse en la apelación a los dioses frente a los hombres[39]. ¿A qué apela entonces Antígona?; expresamente nos dice que no es a los dioses y sí, en cambio, a lo que ella misma llama un poco más abajo *ágrapta nómima*, esto es, ciertamente algo así como «leyes no escritas», pero entendiendo por «no escrito» lo esencialmente no escrito, es decir, aquello que por su mismo carácter no se puede escribir, y, entonces, lo que está excluido por el adjetivo *ágrapton* no es meramente el hecho de la escritura, sino aquel modo de tener lugar las cosas que permite que ellas puedan ser y quedar escritas, a saber, la fijación, la tematización; lo *ágrapton*, por lo tanto, es lo no tematizable, aquello cuyo tener lugar, cuyo manifestarse, es su mismo substraerse. Esto nos remite a lo que nosotros hemos llamado la *áthesis* o *die Natur;* hemos indicado (cf. 3.2 y más arriba en este mismo capítulo) que ello es, en efecto, en cierta manera el ámbito de lo divino; pero entonces Antígona, al decirnos que se remite no a los dioses, sino a eso, lo que hace es recordarnos el carácter de *die Natur* como aquello que, siendo ello mismo su propio substraerse, en su mismo tener lugar (esto es, en su substraerse) constituye lo otro, la distinción, la fijación; el carácter, pues, de *die Natur* como la contraposición misma de

[39] Cf. K. Reinhardt, *Sophokles,* 4.ª ed., Frankfurt a. M. 1976, pp. 84-85.

die Natur y lo otro; no como los dioses, sino como aquello que hace dioses a los dioses por lo mismo que hace hombres a los hombres; el que las «leyes no escritas» sean «de los dioses» no significa que los dioses sean autores de ellas, sino que ellas constituyen el elemento de lo divino, en el cual, y sólo en él, los dioses son dioses. Antígona no está de un lado del «entre»; está en el «entre» mismo. Se mueve en el «entre», cosa que por cierto hace también Creonte, sólo que uno y otro lo hacen en direcciones contrapuestas. Precisamente porque Antígona, aun moviéndose en una dirección, se mueve en el «entre», Antígona, aunque desde el principio se sepa que su dirección es la de la muerte, no puede hacer nada equiparable a arrojarse a un volcán, su dirigirse a la muerte no puede ser, y de hecho no es, eso que, a propósito del proyecto del «Empédocles», caracterizábamos como «hacer de la muerte un acto» en el cual, de alguna manera, presuntamente se liberase de la escisión; eso mismo es también la razón por la que la tragedia no puede tener a Antígona como único protagonista, sino que es preciso el equilibrio Antígona-Creonte, porque la distancia o la contraposición ha de ser recorrida en las dos direcciones, el camino a la unidad, que es el camino de la muerte (sin que pueda hacer de la muerte un acto) y, por la otra parte, la afirmación de la distinción, la fijación y la ley, que conduce precisamente no a la muerte, sino a la ausencia de sentido; no hay afirmación de la unidad, no hay «liberarse de» la escisión; la única referencia a lo uno y común estriba en mantener la escisión de la escisión y la unidad, la separación de los mundos.

Aun así, el que Antígona se mueve en la dirección de la muerte, aunque ello sea sin hacer de la muerte un acto, se representa sin embargo por la noticia de su muerte efectiva, sensible. Ello es adecuado al modo de

representación griego y no, en cambio, al hesperio, por lo que a continuación decimos.

Lo esencial de la tragedia es presentar cómo la unidad tiene lugar sólo en la forma del rechazo categórico; el *Kunstcharakter* «heroico» consiste en que el héroe es brutalmente arrojado «a tierra», es decir, devuelto al ámbito de la separación. Este paso es de distinta índole en nosotros y en los griegos debido a que en el caso de los griegos coincide con la trayectoria propia de ellos (esto es, con la que se aleja del punto de partida que les es propio, según hemos expuesto en este mismo capítulo), mientras que en nosotros el paso en cuestión consiste en que somos devueltos a lo que ya constituía nuestro punto de partida. Hölderlin expresa esta diferencia en las notas a su versión de «Antígona» diciendo que en el caso de los griegos se trata de poder *sich fassen* («captarse» o «asirse»), en el nuestro, en cambio, de poder *etwas treffen* («encontrar algo», «alcanzar algo», «acertar con algo»)[40]. Tratamos a continuación de aclarar el sentido de estas palabras. Para el griego la individualidad *no* es elemento nativo, sino algo a conquistar y, justamente por eso, aquello a lo que él tiende. Cuando el griego experimenta que la presencia del dios es la muerte, lo experimenta en el modo de la muerte efectiva, porque, para él, el ser arrojado a tierra coincide con el establecimiento de su propia individualidad y soledad. Por el contrario, para el hesperio, el retorno acá no tiene el carácter del captar*se*, porque él, ya desde el principio y por su propia condición original, es individuo; el problema del hesperio, «nuestro» problema, es que, justamente por ese nativo carácter de individualidad y soledad, tendemos, por el contrario, a la indiferenciación; el camino hacia acá tiene, pues, para

[40] StA, tomo 5, p. 269.

nosotros, el carácter del distinguir cosas, del «dar con algo», alcanzar un contenido, encontrar en general determinaciones, retornando de nuestra propia tendencia a abolirlas; el retorno no es el establecimiento de la propia individualidad, que ya estaba dada desde el comienzo, y, por eso, el que la presencia del dios sea la muerte no tiene en principio nada que ver con la muerte individual, efectiva, sensible.

Volvamos al círculo hölderliniano de los tres tonos, los tres tránsitos y los tres géneros. El verdadero poema hesperio sería, pues, el que tuviese de nuevo como fondo la separación y la fijación «ingenuas», pero tras haber recorrido todo el círculo. Cabe preguntarse si entonces, en el recuerdo de todo el trayecto, sigue habiendo un tono «ideal», cuando ya se ha experimentado y se recuerda que la unidad a la que se aspira desde la ingenua fijación es la *áthesis* y como tal la suprema disonancia. Lo que hay ahora es el recuerdo de que el camino a la *Natur* conduce no a la *Natur* como «principio», sino al «entre», a la diferencia. De hecho, quizá esto explique que ya en la carta a Böhlendorff citada, algo posterior a los textos sobre tonos y géneros poéticos a los que nos hemos estado refiriendo, no haya en absoluto tres términos, sino sólo dos, «el fuego del cielo» y la «claridad de la presentación» o «la sobriedad». Tenemos aun una fuente posterior, de la máxima credibilidad y que, a la vez, sólo con especial cuidado puede ser usada; ambas particularidades se deben a que se trata de palabras de uno de los últimos y más peculiares poemas; el especial cuidado requerido tiene que ver con lo siguiente:

Los conceptos que empleamos o tesis que formulamos atendiendo a las palabras de un poema, no pueden en modo alguno tener la pretensión de exponer el «sentido» del poema mismo, ni mucho menos el «pensamiento»

del poeta. Son conceptos o tesis que *nosotros* necesitamos sólo para poder en última instancia prescindir de todo ello y simplemente escuchar o decir el poema. Ahora bien, en efecto necesitamos de todo eso, porque la lectura inmediata, presuntamente aconceptual, es en realidad la más conceptual de todas, sólo que sus conceptos son los de la pura banalidad y por eso no se hacen notar como tales; justamente para evitar esa conceptualidad trivial, es preciso todo el trabajo de la «interpretación», el cual, por lo tanto, no tiene como función instaurar otra conceptualidad, que fuese la buena, sino desaparecer y dejar estar pura y simplemente el poema. La inocencia que vale es la que está al final; la del principio es un pseudónimo de la trivialidad.

Dicho esto, consideraremos algunas palabras del poema *Andenken* («Recuerdo»).

El «recuerdo» traslada en primer lugar la atención del poeta hasta Burdeos y sus alrededores. Sería muy fácil decir que esa región, donde Hölderlin ha estado poco antes, funciona, por su carácter meridional, como una cierta presencia de Grecia; quizá haya algo de esto, pero lo esencial es lo que está en el poema, y ello es que Burdeos aparece como la ciudad de los navegantes; en lo cual hay en efecto la contraposición del estar en el propio suelo (ciudad) y el partir hacia la lejanía (navegación). Desde la mitad de la primera estrofa hasta el final de la cuarta, el poema está construido sobre esa contraposición; más adelante volveremos sobre algunos detalles. Ahora nos limitaremos a algo muy parcial. A mitad de la primera estrofa, «allí» *(dort)* es Burdeos y/o sus alrededores; «allí» se traslada el punto de vista del poeta, y «allí» tiene lugar todo el juego de la contraposición citada. Pues bien, en los primeros versos de la quinta (última) estrofa hay un nuevo desplazamiento, esta vez a un punto muy preciso: *dort* («allí») es ahora

exactamente el lugar, al norte de Burdeos, en el que el Dordoña confluye con el Garona y comienza el estuario, que en cierta manera es ya mar; se trata, pues, del punto en el que se produce la separación entre el navegar y el estar, entre el irse y el quedarse. Allí es a donde el poema conduce, y allí se pronuncian las palabras decisivas, el final del poema:

Es nehmet aber
Und gibt Gedächtnis die See,
Und die Lieb auch heftet fleissig die Augen,
Was bleibet aber, stiften die Dichter.

[Quita
y da memoria el mar,
y el amor, diligentemente, ata los ojos,
pero, lo que permanece, los poetas lo fundan]

En el punto en el que el partir y el quedarse se separan, ambos son nombrados. El que los ojos sean atados o fijados es el reconocer esta cosa y aquella y aquella, cada una como lo que es, el estar cabe las cosas, la dedicación a las cosas, que se nombra como «el amor». Por el contrario, el mar es el ganar distancia frente a todo ello; sólo en la distancia todo ello resulta relevante y se tiene un saber de ello; es decir: por lo mismo que ello en cierta manera se va borrando de la memoria, a la vez va adquiriendo peso en la memoria, se va dibujando en ella con unos contornos relevantes; la memoria se da a la vez que se quita, y es el mar quien, quitándola, la da. El «mar» es aquí lo «heroico», como el «amor» lo *naiv.* Ahora no hay un tercer tono; simplemente el poeta está en el punto de separación entre los dos términos, en el «entre». Volveremos sobre *Andenken.*

3.5

El camino de Hölderlin y los de Schelling y Hegel

Nuestra exposición ha intentado desde el primer momento diseñar cierta lectura de Kant, que hemos considerado como la más kantiana, vinculándola con el punto de vista de la *epagogé* y la finitud, esto es, enfrentándola al punto de vista de la génesis, el cual resultó ser aquel en el que hay «lo absoluto» e, inseparablemente de ello, aquel en el que la presencia-ausencia de lo absoluto es la reflexión. Hemos visto que la noción de una «raíz común desconocida» expresa la incompatibilidad con el punto de vista de la génesis, y que *die Natur*, en la aparición más específicamente kantiana de esta palabra, designa tal «raíz común» en cuanto lo anterior a la reflexión y, por lo tanto, al conocimiento y a la decisión, al sujeto y al objeto. Hemos visto que es a partir de esa *Natur* (designación aterminológica ya en Kant) como podemos entender la aparición de la misma palabra en Hölderlin. Eso mismo que se llama *die Natur* aparece en textos «teóricos» del Hölderlin temprano designado como *das Seyn* o simplemente *Seyn*, «ser», y ya hemos visto que la distancia frente a Fichte expresada en esta palabra debe entenderse como el comienzo de una crítica dirigida en general

contra el punto de vista de lo absoluto, punto de vista al cual es inherente el que lo absoluto se manifiesta y/o se oculta en la figura absoluta de la reflexión; el punto de vista de lo absoluto es el punto de vista de la génesis. *Die Natur*, *áthesis*, *Seyn*, «raíz común desconocida», son las palabras con las que se apunta a algo de lo que no cabe partir como de un principio del que se «derive» lo otro. El mismo Fichte expresa esta incompatibilidad en una referencia, que en su momento hemos documentado, a la «raíz común» kantiana.

Según lo que hemos visto, la crítica de Hölderlin a Fichte es una crítica a la noción misma de «absoluto», al punto de vista mismo de la génesis. Schelling y Hegel asumen, sin embargo, esa crítica como si la misma no concerniese a cualquier noción de «lo absoluto», esto es, como si lo exigido fuese cambiar de noción de lo absoluto, pero no abandonar en general la noción de lo absoluto; dicho en otros términos: pretenden, aun habida cuenta de lo que Hölderlin pone de manifiesto, sin embargo salvar la génesis.

El camino por el que Hegel pretende realizar lo que acabamos de decir puede formularse en pocas palabras así: lo absoluto es ciertamente la negación de la reflexión, pero esta negación sólo ocurre como autosupresión de la reflexión misma. Se trata del «ser», pero, dado que del ser, de la pura *áthesis*, no puede en modo alguno derivarse la reflexión, lo que Hegel pretende es ver si, a la inversa, de la reflexión puede derivarse el ser, o sea, si la reflexión se autosuprime. En lo que acabamos de decir está prefigurado el movimiento tripartito de la «Ciencia de la lógica». La reflexión venía siendo ya en nuestra exposición precedente el separarse-de en cuanto autoposición que es ella misma la posición de aquello de lo que se separa; entendida como absoluto, por lo tanto como no referido a nada fuera de ello mismo, la

reflexión será: el separarse-de que es meramente separarse de sí mismo y así autoposición en la misma posición de lo otro; esto es en la «Ciencia de la lógica» la «esencia». El ser o la inmediatez habrá de ser remitido a la esencia, esto es, habrá de ponerse de manifiesto que la inmediatez es, paradójicamente, resultado de la absoluta mediación. La tripartición de la «Ciencia de la lógica» expresa este movimiento de ida y vuelta.

El punto de vista específico de Hegel se gesta en cuanto que se establece, por una parte, que las fijaciones y determinaciones son abolidas no en ningún otro proceso que el de su propio establecimiento y exposición, o sea, que la contradicción les es inherente, y, por otra parte, que esa autorrefutación de las determinaciones en su misma presentación, eso y ninguna otra cosa, es la única presencia de lo absoluto. Con esto está dicho que no hay otra especulación que la autoanulación de la reflexión, y con esto queda exigido que el ser o la inmediatez se remita a la reflexión y ésta reconstruya la inmediatez (movimiento tripartito de la «Ciencia de la lógica»). Con ello queda también decidido que el «ser» del comienzo, precisamente por estar al comienzo, habrá de ser lo absolutamente «abstracto» e «indeterminado».

Por otra parte, cuando recordamos (en 3.3) que la crítica de Hölderlin a Fichte concierne *de iure* a todas las posiciones incluidas en lo que allí llamábamos el punto de vista de la figura absoluta de la reflexión, citamos el hecho de que Hölderlin refiere su crítica no sólo a la noción de lo absoluto como «yo», sino también a la de lo absoluto como identidad o de la identidad absoluta. Por «identidad absoluta» o «absoluto como identidad» entendemos aquella identidad que no es la de algo, sino la de aquello que no consiste en otra cosa que en su misma identidad, la identidad de la

identidad misma, un A = A donde A no es nada más que lo que dice la propia expresión «A = A». Decíamos que precisamente en ese caso se pone de manifiesto que en la identidad hay un «con», que en la identidad «consigo mismo» la escisión se pronuncia tanto en el «con» como en el «sí» y en el «mismo», pues todo ello dice autorreferencia, la cual no es posible sin desdoblamiento. Esto no lo dice sólo Hölderlin; lo dice también quien precisamente asume como noción de lo absoluto la de la identidad absoluta a la que acabamos de referirnos, esto es, Schelling; sólo que Schelling emplea eso mismo, a saber, el que la identidad comporta un diferenciarse, para defender que su filosofía mantiene el principio genético; la identidad es un diferenciarse, es un proceso, luego hay génesis, y el problema está en poder entender que en ese diferenciarse inherente a la identidad misma tiene lugar todo. Es significativo a este respecto el que la noción schellingiana de la identidad se origine desde una temprana discrepancia con Fichte acerca de cómo se puede y cómo no se puede entender el yo absoluto (cuando todavía tanto Fichte como Schelling empleaban esta última noción). Que el yo, en cuanto autoposición, es la identidad de sujeto y objeto, esto pueden decirlo en esa etapa temprana ambos, Fichte y Schelling, pero, si lo dice Fichte, entonces la palabra «objeto» en esa expresión no significa el objeto en el sentido de la naturaleza como lo distinto del espíritu, sino que sigue significando el yo, en cuanto lo autopuesto en la autoposición, en la cual lo otro, la naturaleza como lo diferente del espíritu, aparece sólo como lo negado, como aquello que sólo se pone en la negación de ello mismo; esa naturaleza es la de la física matemática, pues la constitución de la física matemática reposa (cf. 2.4) en la noción de la naturaleza como aquello que sólo es independiente para que su indepen-

dencia sea negada, como algo en principio y *de iure* exhaustivamente dominable y, por lo tanto, calculable. En cambio, si eso de que el yo absoluto es la identidad de sujeto y objeto, en vez de decirlo Fichte, lo dice Schelling (cuando éste todavía habla de yo absoluto), entonces en esa expresión «el objeto» es ya a la vez el objeto en el sentido de la naturaleza como lo otro que el espíritu; por eso no ocurre para Schelling, ni siquiera para el Schelling todavía aparentemente fichteano, que la naturaleza sea meramente aquello que ha de ser negado en su independencia; por eso hay en Schelling una «filosofía de la naturaleza», una «física especulativa» y no meramente la física matemática. Sin embargo, la «naturaleza» de Schelling tampoco es la *Natur* de Hölderlin, sino que es un término de la dualidad naturaleza-espíritu o «real»-«ideal» *(Reales-Ideales)*, dualidad que tiene lugar por el hecho de que la identidad misma comporta, como vimos, un desdoblamiento, una diferenciación; naturaleza y espíritu, objeto y sujeto, real e ideal, son, en el diferenciarse inherente a la identidad, respectivamente aquello *de lo que* y aquello *que* se diferencia, y esto mismo son todavía en principio *Grund* y *Existenz* en el escrito «Sobre la esencia de la libertad humana», o incluso otras expresiones posteriores de la misma pareja, sin perjuicio de que Schelling se valga de ese marco dual para intentar una concepción de la génesis esencialmente distinta de la de Hegel.

Si Schelling y Hegel representan dos intentos mutuamente excluyentes de, aprendida la crítica de Hölderlin, sin embargo salvar la génesis, entonces no es extraño que tanto la crítica de Schelling a Hegel como la de éste a Schelling recojan aspectos de la posición de Hölderlin. Sólo que ambos reconvierten lo que de suyo es una crítica a la noción misma de lo absoluto y de la

génesis en una crítica a la en cada caso otra manera de concebir lo absoluto y la génesis.

Por una parte, en efecto, el rechazo hegeliano de cualquier presencia de lo absoluto que no sea la propia presencia de las determinaciones y fijaciones está emparentado en cuanto a la cosa misma con el repetido tema hölderliniano de lo que sólo se manifiesta en su propio substraerse, con que sólo en el atenerse a la ausencia de lo divino hay algo así como una presencia de lo divino, con el final del «Hiperión» y el abandono del «Empédocles», etc. Hay un parentesco, pero ya hemos dicho que Hölderlin, a diferencia tanto de Hegel como de Schelling, no está hablando de lo absoluto. En otras palabras: en Hölderlin, el modo en el que *die Natur*, siendo su propio ocultamiento, nos remite a la distinción y la fijación, no es el de génesis alguna, sino el del rechazo categórico por el que somos remitidos simplemente a la diversidad de las cosas; en el «entre» de ese rechazo habita el poeta.

Por otra parte, tratemos de expresar en pocas palabras la dirección en la que va la respuesta de Schelling a Hegel. Si al comienzo no hay nada, porque la única presencia es la que tiene lugar en la autosupresión de la reflexión, entonces ¿con qué criterio reconoceremos que esa autosupresión efectivamente se ha producido?; si nada hay al comienzo, ¿cómo sabemos que lo que hay al final es lo mismo que había al comienzo?; todavía en otras palabras: si al comienzo no hay nada, ¿qué es lo que determina el modo y la dirección del movimiento, o incluso el que haya en general movimiento?, ¿desde dónde se determina, si previamente no hay nada, el peculiar modo de asumir esa situación y las que de ahí resulten? Preguntas equivalentes a estas pueden formularse también a propósito de la «Fenomenología del espíritu»: si sabemos

cuándo se ha llegado al saber absoluto, si la «Fenomenología» sabe en cada momento qué tiene que hacer, es porque ella misma es desde el comienzo (ella misma, no aquello de lo que ella trata) saber absoluto. No parece, pues, que Hegel haya evitado, ni en la «Lógica» ni en la «Fenomenología», el haberse situado ya de entrada en el origen. A esta ubicación en el origen, que, ciertamente, no puede ser ella misma ningún particular acto o saber, se debe el que todo acontezca en el modo de la génesis.

En Hölderlin, por el contrario, si se apunta a algo así como un «origen», es sólo para que éste se niegue categóricamente a «originar» y nos deje remitidos a las cosas; ese desgarro sin soldadura es el mundo, y él es la morada del poeta.

Por dos veces en pocas líneas hemos mencionado el «entre» o el desgarro o la distancia categórica en la que mora el poeta y que constituye el mundo. En 3.4, sobre los versos de *Andenken,* encontrábamos ese «entre» expresado en la representación, en sí misma una escisión, de la ciudad de los navegantes, en la contraposición entre el impulso hacia la lejanía y el estar cabe las cosas. Recuérdese que, finalmente, el lugar del poeta era precisamente el punto en el que hay la ruptura entre lo uno y lo otro, entre el partir y el quedarse; en ese punto lo uno era designado como «el mar», lo otro como «el amor», y el poeta no está ni en lo uno ni en lo otro ni en tercero alguno, sino en la ruptura (que es la única juntura que hay) entre lo uno y lo otro. A esa fórmula final se llega tras unas estrofas en las que se nos presenta el ámbito de la ciudad de los navegantes y la búsqueda (que precisamente en la ya citada estrofa final alcanza en cierta manera su meta) del lugar del poeta en ese ámbito. Bueno es, dice el poeta, «un diálogo» *(ein Gespräch),* esto es, el decir y oír en el que lo uno y lo otro se juntan y se separan, en el que se oye

a la vez de «días de amor» y de «actos». El buscado equilibrio está presente ya cuando unos versos más arriba el poeta reclama que se le tienda la copa llena de «oscura luz», y en la referencia anterior (segunda estrofa) al «tiempo de marzo, cuando la noche y el día son iguales». Pero el diálogo tiene que fracasar precisamente por algo que a la vez es condición de él, a saber, que los otros han partido: *Wo aber sind die Freunde? Bellarmin / Mit dem Gefährten?* («¿Dónde están los amigos, Belarmino con el compañero?»). Los amigos son, en principio, los navegantes. Para estar incluido en la categoría de los «amigos», es ciertamente condición el haber partido, el haber roto; y, sin embargo, algo separa al poeta de los amigos; inmediatamente después de la mención de «Belarmino con el compañero» está en el poema lo siguiente:

Mancher
Trägt Scheue, an die Quelle zu gehen

[Alguno
tiene pudor de ir a la fuente]

Ese «alguno» es el poeta. *Scheue* («pudor», «timidez») no es un impedimento, sino la justa manera de referirse a una «fuente» que sólo es tal en el categórico rechazo del originar y generar; *Scheue* es guardar el carácter atético y, por lo tanto, no pretender derivar de ello nada; es guardar el rechazo categórico y el fracaso del diálogo.

3.6

La noche sagrada y la firme letra

En 3.2 dijimos que es una torpeza llamar «religión» a la relación de los griegos con lo sagrado. No quisimos entrar allí en detalles, porque de todos modos habría que hacerlo ahora. En eso griego que tiene que ver con los dioses y lo sagrado y que los manuales suelen llamar «religión» faltan cosas como: la comunidad de adeptos o fieles o creyentes o como se les quiera llamar, comunidad caracterizada, unificada y delimitada por algún tipo de «culto», es decir, por algún tipo de operaciones o actividades distintas de la vida civil o laica, «culto» al cual pertenece también quizá una «creencia».

La necesidad de unificar mediante algún tipo de comunión de actos surge cuando precisamente el dios mismo ya no está; es el modo de guardar la ausencia del dios. Ahora bien, si queremos entender cómo se produce esto, no podremos darlo por hecho, es decir, no podemos considerar la religión ya como una esfera específica, sino en todo caso como un nuevo modo de reconocer en general algo. Lo que llamamos «culto» será, pues, más bien «cultura»; la religión no será una parte junto a otras, sino más bien un aspecto o un nombre de lo mismo que llamamos cultura, esto es, de la producción de una comunidad de actos (inclusive creencias) como modo de guardar la ausencia de lo divino.

Relatos antiguos, a los que Hölderlin alude repetidas veces, atribuyen el carácter de fundadores de cosas tales como «culto», y por extensión de creadores de cultura, a figuras míticas con ciertas características comunes. Es verdad que ello ocurre en gran medida a través de la interpretación helenística de esas figuras, pero esto es muy coherente con lo que estamos exponiendo, pues, según todo lo dicho, se trata ahora de algo que todavía no puede estar constituido en Grecia. Sólo en el Helenismo reciben las obras de Heracles una interpretación en términos de esfuerzo, denuedo y «virtud»; y también sólo entonces es Dioniso el fundador del culto divino, así como del «cultivo» de la vid; etc. En todo caso, ambas figuras estaban en disposición de asumir ese tipo de papel en virtud de diversos contenidos del mito. Así, tanto Heracles como Dioniso están en una muy especial relación con la cuestión de la presencia-ausencia de lo divino entre los hombres por el hecho de que tanto el uno como el otro son hijos de Zeus y de una mortal. Traduciendo el léxico griego habitual desde Hesíodo, Hölderlin llama a estos personajes «héroes» o «semidioses», y se refiere con frecuencia precisamente a los dos que hemos citado. Dicho sea de paso: en Hölderlin, si bien Dioniso no hace contraposición en particular con Apolo, es cierto que este último es un dios en el sentido clásico, por lo tanto alguien que impera allí donde todavía no se ha consumado la huida de lo divino; Apolo tiene que ver con el «fuego del cielo» del que hablábamos en 3.4; esta caracterización de Apolo y Dioniso, más que contradecir a la que después se hará habitual, lo que hace es desbordarla en profundidad: en Hölderlin, porque Apolo es el fuego del cielo, por eso da lugar a la claridad de la presentación y la sobriedad homéricas, y, si Dioniso es el patrón de

cultos gozosos, es porque ha de «contener» el impulso hacia el otro lado.

El Hölderlin (relativamente tardío) que hace de Heracles y Dioniso las figuras que enseñan a soportar la ausencia de lo divino en la «noche sagrada», encuentra así también la manera de asumir míticamente (es decir, poéticamente) la figura de Cristo. Obsérvese que en este caso ya no se trata de una figura del mito griego bajo cierto tinte helenístico, sino de una específicamente helenística, hasta tal punto que no sólo el mito es de esa época, sino que incluso sitúa en esa época los episodios que relata. Recoge de figuras como Heracles y Dioniso ciertos rasgos esenciales: hijo del dios padre y de una mortal, lo cual conduce de entrada a situaciones peligrosas que son superadas, benefactor virtuoso y/o maestro en edad adulta, finalmente víctima de una muerte cruel a través de la cual, sin embargo, se confirma algún modo de inmortalidad. Ahora bien, en el caso de Cristo todo aparece, por así decir, desensibilizado. Podría decirse que, dentro de la expresión mítica de la ausencia de lo divino, Cristo se contrapone a Heracles y a Dioniso en que éstos todavía son héroes, es decir, griegos y, por lo tanto, lo que representan, a saber, el soportar la ausencia de lo divino, lo representan todavía en cierta manera plásticamente, sensiblemente, mientras que Cristo es, definitivamente, la fundación de la ausencia; lo esencial de Cristo es desaparecer, irse. Hölderlin no ve la historia de Jesús en la óptica de redención y expiación; se opone de manera decidida a ese modo de ver. El Cristo de Hölderlin es la figura en la que se instituye la huida de lo divino, en la que lo divino aparece decididamente como aquello que se va. Es precisamente en su irse, en su desaparecer, como Cristo deja que tenga lugar «el espíritu». Pues bien, ¿en qué consiste ese desaparecer, ese irse, que es la naturaleza

misma de Cristo? No es suficiente que Cristo muera, ni siquiera basta con que además su cuerpo y su sepulcro desaparezcan también; porque, aun con todo eso, sigue habiendo una figura, algo sensible; es preciso que desaparezca del todo; por eso la comunidad de los discípulos, pasando por «la Cristiandad», ha de acabar disolviéndose en la universalidad de lo humano, y la palabra viviente, pasando por «la Escritura», ha de disolverse en la verdad en general, en la validez del discurso. La «descristianización» es el cumplimiento del mensaje de Cristo, y, por lo tanto, no sólo no hay nada que lamentar en ella, sino que, además, al considerarla así, y considerar a Cristo como el mensaje de la ausencia de lo divino, no nos volvemos en modo alguno contra ese mensaje. Porque la ausencia de lo divino es justamente, como ya tantas veces hemos expuesto, lo que hay que aprender a soportar, por eso no puede tratarse ni de recuperar el «verdadero» mensaje cristiano (lo cual sería la mayor infidelidad a ese mismo mensaje), ni tampoco de algo así como «volver» a la Grecia antigua.

Una de las estrofas de *Mnemosyne* empieza describiendo un paisaje de referencias netamente «hesperias», digamos un paisaje «seco» o «tieso»; eso, dice el poeta, es «bueno», son signos, si y sólo si aparece en el contexto de algo que «viene de lejos» y que en la misma estrofa está representado también por un paisaje, esta vez de los Alpes; allí camina un viajero, que «habla de la cruz» y está «en cólera»; pero, de repente, terminando la estrofa, aparece la pregunta «¿Qué es esto?» La misma pregunta aparecía en *Patmos,* también acabando estrofa, precisamente al final de los versos que aluden a que, como consecuencia del propio mensaje de Cristo, incluso la memoria de él mismo ha de perderse junto con la de lo divino en general; allí la pregunta «¿Qué es esto?» daba paso a la consideración de que es precisa-

mente en esa ausencia donde está lo esencial que hay que aprender, etc., según ya hemos expuesto. Pues bien, en *Mnemosyne*, la pregunta sigue a la mención del viajero en cólera que habla de la cruz. Ya hemos dicho que Hölderlin rechaza la lectura de la historia de Cristo en términos de expiación y redención; para él, la cruz significa, por así decir, la visión «falsa» de Cristo, la que tiene quien no se conforma con la ausencia de lo divino; la «cólera» es la negativa a aceptar esa ausencia. A través de la pregunta «¿Qué es esto?», la asunción «colérica» de la situación se trueca en la asunción de la ausencia como la única presencia. A la vuelta de la pregunta, en el comienzo de la estrofa siguiente de *Mnemosyne*, la cruz se ha convertido en la higuera, el palo seco en el brotar, en la *phýsis*, y quien ha muerto junto a la higuera es Aquiles[41].

No se trata de «síntesis» alguna de lo griego con lo hesperio, sino de que lo esencial es el abismo de la diferencia de lo uno y lo otro. El que lo divino sólo sea presente en la más radical ausencia, en el rechazo categórico, significa que la distancia, la ruptura, es «lo

[41] *Am Feigenbaum ist mein / Achilles mir gestorben*, [...] («Junto a la higuera ha muerto, para mí, mi Aquiles, [...]»). No es que el Aquiles del mito griego muera junto a la higuera, sino que la higuera es un punto de referencia en el campo de batalla frente a Troya, en el cual efectivamente muere Aquiles; por otra parte, la higuera es una representación tradicional del crecimiento y la fecundidad, además de, según dicen, un árbol que da fruto en primavera y en otoño (cf. Grecia-Hesperia). Recordemos, en relación con lo que dijimos en 3.4 del fondo «heroico» y la apariencia *naiv* del poema épico y de la coincidencia de esto con la trayectoria propia de los griegos, que la figura brillante de Aquiles tiene como fondo, como lo supuesto y no tematizado, que el héroe sabe que ha de morir pronto, o incluso que él mismo ha elegido una vida mortal breve y gloriosa en vez de una inmortalidad gris.

más alto», significa la exclusión radical de la inmediatez, incluso de la «recobrada»:

> «Lo inmediato, tomado estrictamente, es imposible tanto para los mortales como para los inmortales; el dios, de acuerdo con su naturaleza, tiene que distinguir mundos diferentes, pues la bondad divina, por mor de ella misma, tiene que ser sagrada, sin mezcla. El hombre, en cuanto cognoscente, tiene también que distinguir mundos diferentes, porque el conocimiento sólo es posible por contraposición. Por eso lo inmediato, estrictamente tomado, es imposible para los mortales como para los inmortales»[42].

De nuevo en *Mnemosyne*, se lee:

> nicht vermögen
> Die Himmlischen alles. Nemlich es reichen
> Die Sterblichen eh' in den Abgrund.
>
> [no pueden
> todo los celestes. Pues alcanzan,
> antes bien, los mortales el abismo.]

La exclusión de la inmediatez, la experiencia de que la ruptura es «lo más alto», hace que ya no pueda tratarse de adoptar como principio lo uno o lo otro o, en el lenguaje de *Patmos*, de «servir» a «la madre tierra» o a «la luz del sol»; ya no quedan nuevos principios por buscar, y tampoco se trata de hacer la «síntesis» de esto

[42] KTA, tomo 15, p. 291. Se trata del comentario a un fragmento de Píndaro. Como es evidente, las palabras «conocer» y «cognoscente» tienen aquí el sentido general de discernir, determinar y saber, no el específico de un modo particular de validez que por nuestra parte y por conveniencias expositivas les dimos en las partes primera y segunda de este libro y en otros.

con aquello, sino —y esto es lo verdaderamente nuevo— de mantener cada cosa en su lugar; «escrituras sagradas» aparecen ahora en plural (cuando la expresión alemana para la Biblia es el singular); la exigencia de rendir sacrificio a «todos y cada uno de los celestes» no tiene en modo alguno el sentido de «panteón», sino el de saber dejar que suene en su propio sonar cada (siempre disonante) palabra «sagrada», esto es, cada palabra esencial; así lo dicen los últimos versos de *Patmos:*

dass gepfleget werde
Der veste Buchstab, und bestehendes gut
Gedeutet.

[que sea cuidada
la firme letra, y cosas que permanecen
sean bien interpretadas.]

3.7

Jacobino que no quiere serlo

La exposición que en nuestro capítulo 2.5 hicimos de la diferencia, que consideramos radical, entre las concepciones del derecho de Kant y de Fichte tuvo como principal objetivo el hacer notar que, si bien en Kant hay ciertamente un *a priori* del derecho, un elemento jurídico-formal (en el sentido kantiano de «forma»), una *possibilitas* del derecho, lo hay con el carácter de lo que en aquel mismo capítulo llamábamos «negación abstracta»; la esencia misma del Estado es *no* poder hacer juicios morales, *no* poder emplear el imperativo categórico, *no* poder referirse a ninguna otra cosa que a la materialidad externa de las acciones. Era la posición de Kant la que nos llevaba a decir que la pretensión de «superar la abstracción» en el plano político es funesta. Ahora bien, allí mismo exponíamos cómo el que esto oponga la filosofía del derecho de Kant a la de Fichte está en relación con lo que hemos caracterizado como el sentido kantiano de la finitud y la diferencia, con el carácter epagógico de la filosofía en Kant, con todo, pues, lo que en las dos primeras partes de este libro llamamos «lectura M» de Kant, frente a la cual el punto de vista de la génesis y de la certeza absoluta, si bien nunca se abría paso en Kant, lo intentaba en el modo de la que llamábamos «lectura J».

Recordado esto, lo que hasta aquí hemos expuesto de Hölderlin nos hace esperar de él una posición acerca del Estado y el derecho que, en la cuestión que hemos mencionado, esté, por así decir, del lado de Kant frente a Fichte.

Consideraremos un pasaje del «Hiperión», primer tomo, libro primero. De entrada leemos algo con lo que, en principio, se puede estar de acuerdo tanto desde la posición kantiana como desde la fichteana y que, sin embargo, no es nada irrelevante: «[El Estado] no está legitimado para exigir aquello que no puede obtener coactivamente» *(Er darf nicht fordern, was er nicht erzwingen kann)*[43]. Aquello que, por su propia naturaleza, no puede ser obtenido coactivamente, el Estado no sólo obviamente no puede obtenerlo, sino que, ante todo, no está legitimado para reclamarlo, propiamente ni siquiera para hablar de ello ni para referirse a ello en modo alguno: «no toque eso el Estado, o cójase la ley de éste y póngasela en la picota», dice a continuación Hölderlin (o, más exactamente, Hiperión frente a Alabanda). Y más aún: «En todos los casos ha sido el que el hombre quisiera hacer del Estado su cielo lo que ha hecho del Estado el infierno»[44].

El particular énfasis que Hölderlin pone en que el Estado no solamente «no puede», sino que, por así decir, está obligado a no intentar, ni siquiera mencionar, etc., parece querer decirnos algo más que aquello que es común a Kant y a Fichte (esto es: que el derecho sólo pueda referirse a la materialidad de las acciones). Parece querer decir que esa limitación no es sólo que el derecho sea un momento determinado y no cualquiera y que toda determinación sea una negación, sino que, más

[43] KTA, tomo 11, p. 46.
[44] Ibid.

específicamente, lo jurídico-político en particular tiene el carácter de la mera negación, o sea, de lo que llamábamos «negación abstracta». Aquello contra lo que Hölderlin tan duramente se pronuncia es la pretensión o el intento de que el Estado pudiera ser algo más que eso «abstracto» y «abstractamente negativo».

Parece claro, por otra parte, que lo que Hölderlin en las frases citadas propugna no es la «desaparición» del Estado. Al contrario, si en nombre de que el Estado «no está legitimado para X» y «no debe tocar Z» se pidiese que el Estado «desaparezca», precisamente entonces se le estaría reconociendo, aunque de un modo ciertamente peculiar, aquello mismo que se le niega; se estaría, en efecto, admitiendo X y Z como patrones de medida a aplicar al Estado, ya que, de no ser así, no se lo podría condenar por no ser capaz de X o no deber tocar Z. Más bien podríamos decir que, en las líneas que comentamos, Hölderlin está defendiendo una muy determinada concepción del Estado, a saber, aquella en la que toda legitimidad jurídico-política se deriva precisamente del «*no* estar legitimado para...» y el «*no* tocar...». Y el que este carácter sea el de negación abstracta no quiere decir que sea «abstención» o «no intervención» en el sentido trivial de estas expresiones, pues es probable que para mantenerse en el citado «no...» haya que «hacer» bastantes cosas. Hölderlin siempre consideró como situación mejor en lo que se refiere al Estado aquella en la que «el hombre tiene menos noticia *(weniger erfährt und weiss)* del Estado» (carta a Landauer de febrero de 1801), lo cual se presenta expresamente como una característica de la situación política, no de «el hombre», es decir, no tiene el sentido de que uno «no quiera saber» del Estado, porque esto es autoengaño y, por lo tanto, cae bajo la condena categórica de la mentira, sino el de que el

Estado mismo dé menos de qué saber y de qué enterarse, o sea, el sentido de que la legitimidad jurídico-política consiste en mantener el mencionado carácter de negación abstracta.

Hemos mantenido en todo momento y con todo rigor el principio de no interpretar ningún texto en clave biográfica o psicológica, y así seguiremos haciéndolo. No es que neguemos que pueda haber interpretaciones de este tipo que sean *de facto* exactas; lo que ocurre es que aquellos aspectos del texto que se dejen expresar en ese tipo de interpretación son, por definición, los que quedan fuera del ámbito de nuestro interés; no nos ocupa, en efecto, el individuo empírico Friedrich Hölderlin, que como tal no es ni más ni menos importante que cualquiera de los miles de millones de individuos que han poblado la tierra. Por eso, si ahora vamos a emplear un dato ciertamente muy arraigado en lo biográfico, no será para apoyar con ello interpretación alguna, sino sólo para, por así decir, simbolizarla; una frase, que en clave biográfica nos ha sido transmitida, servirá aquí de «cifra», no de base textual. En documentos del proceso contra Sinclair por presunta conspiración para el tiranicidio, en 1805, consta[45] que Hölderlin, que se libró él mismo de la acusación sólo porque un dictamen clínico estableció que estaba loco, gritaba continuadamente: *Ich will kein Jakobiner sein*, «no quiero ser jacobino». Si la repetición de esta frase constituyese sólo un intento de presentarse como inocente a los ojos de las autoridades, entonces Hölderlin hubiera dicho que él no era jacobino y no que no quería serlo; para que esta consideración no parezca rebuscada, recordemos que otras fuentes transmiten la frase en la forma con *bleiben* en vez de *sein*, o sea, «seguir siendo»

[45] KTA, tomo 9, pp. 115-118.

en vez de «ser», e incluso hay alguna otra variante, pero ninguna en la que Hölderlin diga que él no *es* jacobino; siempre se trata de que no quiere serlo.

La palabra «jacobino» tiene aquí una evidente conexión con cierto cliché histórico-político al que aludimos en 2.5 a propósito de la filosofía del derecho de Fichte y de la crítica de Hegel a ella. Explicábamos allí cómo el principio de garantía absoluta de la libertad civil conduce, aplicado consecuentemente, a anular esa misma libertad, porque en términos absolutos cualquier actividad puede ser considerada como posible parte de un intento de suprimir la libertad ciudadana y, por lo tanto, como algo que ha de ser impedido. También dijimos entonces que, aunque precisamente Hegel no pueda decirlo, el punto en virtud del cual se produce la contradicción mencionada, y con ella la crisis del cliché, es el de la pretensión de una «garantía absoluta» y «en términos absolutos», y que en este sentido la crítica acierta con relación a Fichte, pero es externa por lo que se refiere a Kant, para quien la «libertad» base del derecho, al ser algo cuya existencia o inexistencia se constata empíricamente, pertenece a un terreno en el que no puede haber garantías absolutas. Ciertamente la crítica hegeliana que hemos mencionado señala una fisura también en la posición de Kant; pero en este caso se trata de la fisura esencial, que hemos visto como la característica más profunda de la posición de Kant en la lectura que hemos considerado como «más kantiana»; se trata de la ruptura o rechazo categórico que en Kant era la finitud y que hemos reencontrado en Hölderlin. En lo que se refiere a la teoría del derecho y del Estado, la fisura se manifiesta en lo siguiente: por una parte, la exigencia es absoluta, se es «jacobino», tiranicida, pero, por otra parte, esa exigencia está como autoinhibida por el saberse que ella se refiere a una «libertad» que es un

hecho empírico y, por lo tanto, algo sobre lo cual no caben garantías absolutas, de modo que el ir en pos de los «términos absolutos» conduciría no al tiranicidio, sino al omnicidio, que sería en cierta manera lo mismo, en el sentido de que cualquiera es un potencial tirano y, por lo tanto, la garantía absoluta exigiría eliminarlo. Jacobino que a la vez «no quiere» serlo: el aspecto contradictorio de esta fórmula no enuncia «incoherencia» alguna, sino un aspecto más de la misma brecha o fisura o diferencia que hemos venido contemplando desde el comienzo de este libro.

Bibliografía

Citamos únicamente trabajos hacia los cuales, en uno u otro modo, a menudo en modo polémico, el nuestro tiene alguna deuda concreta.

No figuran en la bibliografía aquellos títulos que ya se citan en las notas.

Adorno, Theodor W.: *Parataxis. Zur späten Lyrik Hölderlins.* En: *Noten zur Literatur III.* Frankfurt a. M. 1965, pp. 156 ss.

Allemann, Beda: *Hölderlin und Heidegger.* Zürich 2.ª ed. 1956.

Böschenstein, Bernhard: *"Frucht des Gewitters". Zu Hölderlins Dionysos als Gott der Revolution.* Frankfurt a. M. 1989.

Bubner, Rüdiger (ed.): *Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus* (Hegel-Studien, Beiheft 9). Bonn 1973.

Frank, Manfred: *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik.* Frankfurt a. M. 1975.

——: *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie.* Frankfurt a. M. 1982.

—— y Kurz, Gerhard (eds.): *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen.* Frankfurt a. M. 1975.

Gaier, Ulrich: *Der gesetzliche Kalkül. Hölderlins Dichtungslehre.* Tübingen 1962.

Hegel, Hannelore: *Isaak von Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der idealistischen Philosophie.* Frankfurt a. M. 1971.

Heidegger, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929). Frankfurt a. M. 4.ª ed. 1973.

——: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1936-1968). Frankfurt a. M. 4.ª ed. 1971. (También en: Gesamtausgabe, tomo 4).

——: *Kants These über das Sein* (1961). En: *Wegmarken* (Gesamtausgabe, tomo 9), pp. 445 ss.
——: *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* (1934-35). Gesamtausgabe, tomo 39.
——: *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (1935-36). Gesamtausgabe, tomo 41.
——: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* (1936). Gesamtausgabe, tomo 42.
——: *Hölderlins Hymne "Andenken"* (1941-42). Gesamtausgabe, tomo 52.
——: *Hölderlins Hymne "Der Ister"* (1942). Gesamtausgabe, tomo 53.
Henrich, Dieter: *Hegel im Kontext.* Frankfurt a. M. 1971.
——: *Der Gang des Andenkens. Beobachtungen und Gedanken zu Hölderlins Gedicht.* Stuttgart 1986.
——: «Hölderlin über Urteil und Sein. Eine Studie zur Entstehungsgeschichte des Idealismus». En: Hölderlin-Jahrbuch 14 (1965-66), pp. 73 ss.
——: «Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung». En: Hegel-Studien, Beiheft 18, 1978, pp. 203 ss.
Jamme, Christoph: *"Ein ungelehrtes Buch". Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800.* Bonn 1983.
—— y Pöggeler, Otto (eds.): *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte. Studien zum Freundeskreis um Hegel und Hölderlin.* Stuttgart 1981.
—— y —— (eds.): *"Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde...". Das Schicksal einer Generation der Goethezeit.* Stuttgart 1983.
—— y Schneider, Helmut (eds.): *Mythologie der Vernunft. Hegels "ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus".* Frankfurt a. M. 1984.
—— y —— (eds.): *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel.* Frankfurt a. M. 1990.
Janke, Wolfgang: *Fichte. Sein und Reflexion - Grundlagen der kritischen Vernunft.* Berlín 1970.
Kalász, Claudia: *Hölderlin. Die poetische Kritik instrumenteller Rationalität.* München 1988.
Kaulbach, Friedrich: *Ästhetische Welterkenntnis bei Kant.* Würzburg 1984.
Kopper, Joachim: *Die Stellung der "Kritik der reinen Vernunft" in der neueren Philosophie.* Darmstadt 1984.

——: *Das transzendentale Denken des deutschen Idealismus.* Darmstadt 1989.
Roland-Jensen, Fleming: *Hölderlins Muse. Edition und Interpretation der Hymne "Die Nymphe Mnemosyne".* Würzburg 1989.
Ryan, Lawrence: *Hölderlins Lehre vom Wechsel der Töne.* Stuttgart 1960.
Sattler, Dietrich E.: *Friedrich Hölderlin, 144 fliegende Briefe.* Darmstadt u. Neuwied 1981.
Schadewaldt, Wolfgang: Introducción a: *Sophokles. Tragödien. Ödipus der Tyrann - Antigone. Deutsch von Friedrich Hölderlin.* Frankfurt a. M. 1957.
Schmidt, Jochen: *Hölderlins geschichtsphilosophische Hymnen. "Friedensfeier", "Der Einzige", "Patmos".* Darmstadt 1990.
Szondi, Peter: *Hölderlin-Studien. Mit einem Traktat über philologische Erkenntnis.* Frankfurt a. M. 1970.
——: *Einführung in die literarische Hermeneutik.* Frankfurt a. M. 1975.
——: *Poetik und Geschichtsphilosophie I/II.* Frankfurt a. M. 1974.
Theunissen, Michael: *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik.* Frankfurt a. M. 1980.